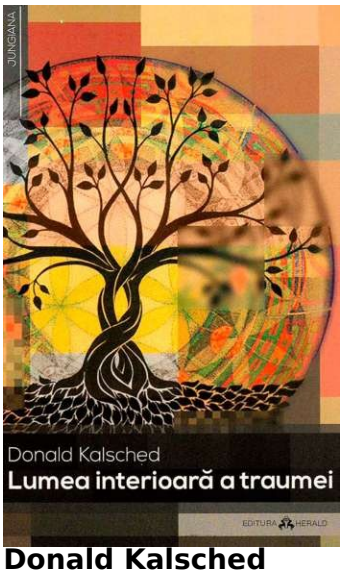

Donald Kalsched
LUMEA INTERIOARĂ A TRAUMEI

MECANISME DEFENSIVE ARHETIPALE ALE SPIRITULUI PERSONAL

Traducere din limba engleză: WALTER FOTESCU ŞI IULIA FEORDEANU
Editura Herald 2017

CUPRINS

Lumea interioară a traumei
Mulţumiri
Introducere
PARTEA ÎNTÂI
1. Lumea internă a traumei în forma ei diabolică
Jung şi disocierea
Exemplu clinic: omul cu toporul
Interpretare şi comentariu teoretic
Sistemul de autoîngrijire şi reacţia autoimună a psihicului Ipoteze privind originea Sinelui întunecat
Doamna Y şi cel care împuşcă
Interpretare şi comentarii teoretice
Consideraţii din perspectiva teoriei dezvoltării Ruşinea şi autoatacul
Trauma şi compuisia la repetiţie
Durerea şi procesul de perlaborare
Mary şi daimonul mâncării
Interpretare şi comentarii teoretice
Natura anxietăţii lui Mary
Două niveluri ale lumii interioare a traumei
Atacarea spaţiului tranziţional şi înlocuirea lui cu fantezia
Disocierea şi atacurile împotriva legăturilor în lumea internă
Tricksterul şi mecanismele defensive arhetipale ale Sinelui
2. Alte ilustrări clinice ale sistemului de autoîngrijire
Fetiţa şi îngerul
Lenore şi zâna-naşă
Interpretare şi comentariu teoretic
Apariţia copilului din vis
Gustav şi părinţii săi cereşti
Interpretare şi comentariu teoretic
Terapia lui Gustav: recuperarea memoriei traumatice
Trauma Kaye şi delfinii ei
Interpretare şi comentariu teoretic 92
Delfinul în mitologie 93

Patricia şi copilul-fantomă: când spiritul se întoarce în corp 94
Bolile psihosomatice şi sistemul de autoîngrijire 99
Mintea 100
Spiritul 100
Psihicul 102
Sciziunea dintre minte, corp şi spirit în traumă 104
3. Dialogul dintre Freud şi Jung despre lumea internă a traumei 107
Janet şi daimonii interiori 107
Trauma şi descoperirea de către Freud a realităţii psihice 109
Teoria seducţiei 110
Teoria complexă a lui Jung şi trauma 111
Doamna care locuia pe lună 114
Trauma şi transpersonalul în fantezia inconştientă 119 Jung şi Freud despre rezistenţa daimonică la vindecare a psihicului 121 Freud şi mecanismele defensive daimonice ale inconştientului 123
Freud şi rezistenţa „daimonică” 123
Supraeul sever al lui Freud 126
4. Contribuţiile lui Jung la formularea unei teorii a sistemului de autoîngrijire 130
Trauma lui Jung şi Atmavictu 130
Gândirea matură a lui Jung despre traumă 135
Rolul afectului în crearea complexului 136
Noţiunea jungiană de posedare de către complex 138
Jung şi „mintea” agresoare 141
Traumă şi”semnificaţie“în cazul lui Jung 145
Jung şi Şinele dual: lumină şi întuneric 146
Iahve şi latura întunecată a Sinelui 149
5. Contribuţii jungiene suplimentare 152
Erich Neumann şi eul de avarie 152
Şcoala londoneză şi mecanismele defensive arhetipale 154
Leopold Stein 154
Michael Ford ham 15 5
Alţi autori din Şcoala Londoneză 156
Jungieni americani 157
James Hillman şi clivajul Senex/Puer 157 *Sandner şi Beebe şi Tricksterul daimonic Joseph Henderson şi Şinele inferior/superior Alţi autori americani* Versiuni popularizate
Marion Woodman şi iubitul-daimon Unda Leonard şi „bătrânul pervertit” Clarissa Pinkola Estes

John Hauie şi „Groapa cu tigri" de sub sinteza Sinelui
6. Teoria psihanalitică a sistemului de autoîngrijire
Edmund Bergler şi daimonionul autodistrugător Odier şi"marile fiinţe" răuvoitoare/binevoitoare Sandor Ferenczi şi înţelepciunea Transpersonală a Sinelui îngrijitor Teoreticienii relaţiilor de obiect *Melanie Klein şi Wilfred Bion D.W. Winnicott*
Corrigan şi G ordon şi"mintea-obiect"
Michael Eigen
Ronald Fairbairn
Harry Guntrip
James Grotstein
Otto Kernberg şi asociaţii lui
Davies şi Frawley şi abuzul sexual din copilărie
James Masterson
Jeffrey Seinfeld
Colin A. Ross

Susan Kavaler-Adler şi iubitul Daimon PARTEA A DOUA

Introducere la partea a doua. Basmele şi încarnarea în două etape a Sinelui
Procese tranzitorii între uman şi divin întrebări ale psihologiei dezvoltării
Procese tranzitorii în basme Vindecarea în două etape a clivajului în basme

7. **Rapunzel** şi **sistemul** de autoîngrijire
Pacienţii Rapunzel Rapunzel: partea 1
Implicaţiile tratamentului Rapunzel: partea 2
Rapunzel: partea 3 231
Implicaţiile pentru tratament 234
Rapunzel: partea 4 235
Implicaţiile pentru tratament 237
8. Psyche şi daimonul iubit **242**
Eros şi Psyche: partea 1 243
Eros ca daimon 246
Protecţia daimonică vs. închisoare 249
Daimonicul ca temnicer 251
Daimonul-iubit şi fantezia 252
Fantezia ca apărare împotriva simbolicului 254
Individuarea şi atracţia realităţii 256
Eros şi Psyche: partea 2 259
Furia şi rezistenţa la întrupare 260

Sacrificiu voluntar şi întrupare 263
Bucuria şi relaţia uman/divin 264
9. Pasărea lui Fitcher şi latura întunecată a Sinelui 267
Pasărea lui Fitcher 269
Povestea: partea 1 270
Iubirea şi agresivitatea în evoluţia eului sănătos: Winnicott 275
Iubirea 276
Agresivitate 278
Iubirea şi agresivitatea împreună 279
Un exemplu clinic280 Natura dual a sacrificiului în transformarea sistemului
de autoîngrijire 282
Pasărea lui Fitcher: partea 2 284
Biruinţa asupra vrăjitorului cu ajutorul simbolului 287
10. Prinţul Lindworm şi transformarea daimonicului
prin sacrificiu şi alegere 292
Prinţul Lindworm: povestea 292
Motivul copilului şi al cuplului fără copii 295
Refuzul de a alege 297
Lumea melancolică a fanteziei în sistemul de autoîngrijire 299
Julia Kristeva şi „soarele negru” 300
Excurs în utilizările defensive ale numinosului 301
Prinţul Lindworm ca geamăn 303
Prinţui-vierme şi diada rege sau regină/copil 306
Fiica păstorului şi baba ca diadă pozitivă a Sinelui 307

LUMEA INTERIOARĂ A TRAUMEI

„Una dintre cele mai strălucite şi mai importante contribuţii la practica analizei jungiene (şi a psihanalizei în general) pe care am întâlnit-o în ultimii ani.”
Mărio Jacoby, Institutul C.G. Jung, Elveţia

„Redescoperirea” abuzurilor fizice şi sexuale a retrezit interesul psihiatric pentru tulburările care apar ca urmare a experienţelor traumatice. În *Lumea interioară a traumei,* Donald Kalsched explorează lumea internă a viselor şi imagini ale fanteziei întâlnite în procese de terapie cu oameni care au suferit experienţe de viaţă de neconceput. Pentru a examina lumea internă, autorul se axează pe anumite imagini arhaice şi tipice din vise, care apar ca răspuns la momente critice din terapie. El arată

cum, într-o întorsătură ironică a vieţii psihologice, exact aceleaşi imagini care sunt generate pentru a proteja şinele pot deveni răuvoitoare şi distructive, retraumatizând din nou şi din nou persoana. De ce şi cum se întâmplă aceasta sunt întrebări cărora cartea îşi propune să le răspundă.

Pornind de la un material clinic detaliat, autorul se concentrează în special pe probleme legate de adicţii şi tulburări psihosomatice, dar şi pe subiectul vast al disocierii şi tratamentului acestora. Donald Kalsched reuneşte aici viziunile lui Jung asupra traumei şi redefineşte interpretările clasice ale teoriilor jungiene. Concentrându-se pe mecanismele defensive arhaice ale sinelui şi pe limbajul mitopoetic al viselor şi basmelor, el conectează teoria şi practica jungiană cu teoriile contemporane despre relaţiile de obiect şi teoriile asupra disocierii. în acelaşi timp, el demonstrează cum înţelegerea imaginilor universale ale miturilor şi folclorului din punct de vedere jungian, poate să ilumineze tratamentul pacientului traumatizat.

Trauma se referă la ruptura acelor tranziţii ale dezvoltării, care fac viaţa să merite trăită. Donald Kalsched priveşte acest fapt atât din punct de vedere spiritual, cât şi din punct de vedere psihologic şi, în *Lumea interioară a traumei,* ne oferă o viziune cuprinzătoare asupra modului în care un sistem interior de autoîngijire poate salva spiritul personal.

Donald Kalsched este analist jungian cu practică privată şi profesor la Institutul C.G. Jung din New York.

Redactor: *Alexandru Anghel*
Corectură: *Gabriela Deniz*
Concepţia grafică a copertei şi DTP: *Diana Şerbânescu*
Pentru noutăţi şi comenzi vizitaţi site-ul nostru: www edituraherald ro **sau contactaţi-ne la: office@edituraherald.ro**
OP.IO - CP.33 Sect. II Bucureşti Tel: 021.319.40.60, 021.319.40.61 Fax: 021.319.40.59,021.319.40.60 Mob: 0744.888.388,0771.664.320
Toate drepturile rezervate. Nicio parte a acestei cărţi nu poate fi reprodusă sau transmisă sub nicio

formă şi prin niciun mijloc, electronic sau mecanic, inclusiv fotocopiere, înregistrare sau prin orice sistem de stocare a informaţiei, fără permisiunea editorului. Ediție în limba română publicată de Editura Herald. Copyright © 2017Pentru Robin

MULŢUMIRI

Multe persoane au suferit alături de mine în caleidoscopul de idei mereu în schimbare care au luat formă în paginile ce urmează - cei mai apropiaţi sau mai de ajutor fiind înşişi pacienţii mei, mai ales aceia a căror curiozitate despre „prezențele” angelice/daimonice care apar în vise s-a potrivit cu a mea. Doresc să le mulţumesc în special acelor pacienţi care şi-au dat acordul să folosesc vise şi alte aspecte din procesul lor terapeutic. Toate referirile clinice din carte sunt bazate pe cazuri reale, dar datele de identificare şi anumite alte aspecte ale contextului terapeutic au fost modificate pentru a păstra confidenţialitatea.în anumite situaţii, am creat o”ficțiune” prin amestecarea datelor din mai multe procese terapeutice.

Pe lângă pacienţii mei, le sunt în special recunoscător facultăţii, angajaţilor şi participanţilor ia Programul deîmbogăţire Profesională în Teoria şi Practica Jungiană, o comunitate de studiu pentru profesionişti psihoterapeuţi, sponsorizată, din 1988 până în 1995, de Centrul de Psihologie Abisală şi Studii Jungiene din Katonah, New York.

în cadrul acestui grup îi datorez mulţumiri speciale codirectorului meu Sydney Mackenzie, care a ajutat cu abilitate la crearea unui asemenea spaţiu ce face ca munca intelectuală să fie o plăcere, şi altor membri ai facultăţii, El Mattern, Alton Wasson, Loren Stell şi Robin van Loben Sels, pentru răbdarea şi încurajările lor de-a lungul multor ani în care ideile mele ieşeau la suprafaţă în grupul nostru de studiu într-o formă sau alta.

îmi rămâne să îmi exprim
recunoştinţa faţă de Mărio
Jacoby, de la Istitutul Jung
din Zurich, pentru
încurajarea ideilor mele,
faţă de David Stonestreet
de la Routledge, pentru
răspunsul plin de entu-
ziasm la propunerea
preliminară pentru această
carte,şi faţă de Elwina
Welhan, editor, fără a cărei
deschidere şi flexibilitate
acest proiect nu ar fi fost
niciodată dus la bun sfârşit.
în final, mulţumirile mele
se îndreaptă către soţia

mea Robin, pentru înţelegere şi susţinere, chiar şi pe parcursul multor „weekenduri pierdute” în diferite stadii ale conceperii şi editării manuscrisului final

.INTRODUCERE

Aceasta este o carte despre lumea internă a traumei, aşa cum mi-a fost ea revelată prin visele, fanteziile şi luptele interpersonale ale pacienţilor implicaţi în procesul psihanalitic. Punând accent pe „lumea internă” a traumei, sper să ilustrez cum psihicul răspunde *în interiorul său* la evenimentele copleşitoare ale vieţii. Ce se întâmplă în lumea internă, când, de exemplu, în lumea exterioară viaţa devine de nesuportat? Ce ne spun visele despre imaginile-obiect interne ale psihicului? Şi cum aceste”obiecte interne”compensează experienţele catastrofice cu”obiectele externe”? Ce tipare ale fanteziei inconştiente furnizează un sens interior victimei traumei, atunci când evenimente care zguduie viaţa distrug cu totul sensul exterior? în final, ce ne spun aceste imagini şi structuri ale fanteziei despre mecanismele defensive miraculoase salvatoare de vieţi, care asigură supravieţuirea spiritului uman chiar şi atunci când acesta este ameninţat de lovitura anihilatoare a traumei? Acestea sunt câteva întrebări la care voi încerca să răspund în paginile următoare.

De-a lungul discuţiilor care urmează voi folosi cuvântul „traumă" pentru a denumi orice experienţă care cauzează copilului durere sau anxietate insuportabile. Pentru ca o experienţă să fie insuportabilă, ea trebuie să învingă măsurile defensive obişnuite, pe care Freud (1920: 27) le-a descris ca pe „un scut protector împotriva stimulilor". 0 traumă de asemenea magnitudine variază de la abuzurile grave şi cutremurătoare, atât de frecvent expuse în literatura de azi, până la traumele cu un caracter mai „cumulativ", cauzate de nesatisfa- cerea nevoilor vitale de îngrijire care provoacă efecte devastatoare în dezvoltarea unor copii (Khan, 1963), incluzând deprivările mai critice din primul an de viaţă. Acestea au fost descrise de Winnicottca"agonii primitive" a căror trăire este experimentată ca fiind de „neconceput" (1963: 90). Trăsătura distinctivă a unor asemenea traume este ceea ce Kohut (1977:104) a numit „anxietatea de dezintegrare", o spaimă de nesuportat asociată cu ameninţarea disoluţiei unui sine coerent.

Faptul de a experimenta o asemenea anxietate ameninţă cu anihilarea totală a personalităţii umane, cu distrugerea spiritului personal. Acest lucru trebuie evitat cu orice preţ şi, pentru că asemenea traume survin în primul an de viaţă, înainte de formarea unui *eu* coerent (cu mecanismele defensive aferente),*un al doilea front de apărare* intră în joc pentru a împiedica ceea ce este de „neconceput" să fie *experimentat*. Aceste apărări sau mecanisme defensive şi elaborarea lor prin fantezii inconştiente reprezintă subiectul central al investigaţiei mele. în limbaj psihanalitic, acestea sunt cunoscute ca mecanisme defensive „primitive" sau „disociative"; spre exemplu scindarea, identificarea proiectivă, idealizarea sau diabolizarea, stările de transă, comutarea între mai multe

centre de identitate, depersonalizarea, amorţeala psihică etc. Psihanaliza a înţeles de mult timp că acesţe mecanisme defensive primitive, pe de o parte, *caracterizează* tulburările psihopatologice severe, dar, pe de altă parte, le şi cauzează. Dar rareori în literatura contemporană acestor mecanisme defensive li se acordă „meritul", ca să spunem aşa, de a fi contribuit în procesul conservării vieţii persoanei traumatizate. Şi, în vreme ce toată lumea este de acord cât sunt de dezadaptative aceste mijloace de apărare mai târziu în viaţa pacientului, puţini scriitori au recunoscut natura miraculoasă a acestora - caracterul lor salvator de viaţă sofisticat şi natura şi sensul lor arhetipale.

Pentru înţelegerea acestor chestiuni ne îndreptăm atenţia către C.G. Jung şi către vise - dar nu către Jung aşa cum a fost el interpretat în mod clasic şi nici către imaginile din vise aşa cum sunt ele înţelese de mulţi clinicieni de astăzi. în schimb, în capitolul 3, ne reîntoarcem la dialogurile timpurii dintre Freud şi Jung, în care ambii se străduiau să înţeleagă imaginile"mitopoetice"[1] din fanteziile produse de psihic ca sechele ale traumei. în aceste vremuri fertile, înainte de trista lor despărţire şi de sistematizarea ulterioară a teoriilor lor, amândoi au manifestat deschidere experimentală către misterele psihicului - o deschidere pe care trebuie să încercăm să o restaurăm, dacă vrem să înţelegem trauma şi sensul său. în capitolul 3, vom urmări dialogul lor până în punctul în care a intrat în impas şi s-a încheiat şi constatăm că acest lucru s-a întâmplat în jurul problemei interpretării imaginilor „daimonice"şi"bizare"ale viselor şi fanteziilor legate de traumă.

Dacă studiem impactul traumei asupra psihicului cu un ochi asupra evenimentului traumatizant din exterior şi un ochi asupra viselor sau a produselor spontane ale fanteziei care apar ca răspuns la trauma exterioară,

descoperim o imagerie mitopoetică remarcabilă care constituie „lumea internă a traumei” şi care le-a suscitat atât de mult interesul lui Freud si Jung. Şi totuşi, nici *interpretările* lui Freud, nici cele ale lui Jung asupra acestor imagini nu s-au dovedit a fi satisfăcătoare pentru mulţi dintre clinicienii de astăzi, inclusiv pentru autorul lucrării de faţă. Din acest motiv, în paginile următoare urmează o nouă interpretare a fantezиilor legate de traumă - o interpretare care combină elemente din interpretările lui Freud cu elemente din interpretările lui Jung. Această nouă interpretare se bazează foarte mult pe visele care urmează imediat după un moment traumatic din viaţa pacientului. Studiul atent al unui astfel de material clinic conduce către ipoteza noastră principală, potrivit căreia mecanismele mecanisme defensive arhaice asociate cu trauma sunt personificate *ca imagini daimonice arhetipale*. Cu alte cuvinte, imaginile asociate cu trauma care apar în vise reprezintă autoportretul *propriilor operaţii defensive ale psihicului*.

în materialul clinic care urmează vom găsi exemple de asemenea imagini din visele pacienţilor contemporani care au avut de luptat cu impactul devastator pe care l-a avut trauma asupra vieţilor lor. Vom vedea cum în momente critice ale lucrului terapeutic cu trauma, visele ne oferă o imagine spontană a celei de”a doua linii de apărare” a psihicului împotriva anihilării spiritului personal. Furnizând aceste „autoportrete” ale operaţiilor defensive inerente psihicului, visele ajută în procesul de vindecare, simbolizând afecte şi fragmente ale experienţei personale care fuseseră până atunci imposibil de reprezentat în conştiinţă. Ideea că visele ar putea astfel să reprezinte activităţile disociative ale psihicului şi, în acelaşi timp, să ţină unite părţile sale fragmentate într-o singură poveste dramatică este un fel de

miracol al vieţii psihologice pe care am putea fi, mult prea uşor, tentaţi să îl considerăm un lucru de la sine înţeles. De regulă, când visele realizează acest miracol, nimeni nu ascultă. în psihoterapia analitică încercăm să ascultăm.

Ceea ce dezvăluie visele şi ceea ce au arătat cercetările clinice recente este că, atunci când trauma loveşte psihicul unui copil aflat în dezvoltare, are loc o fragmentare a conştiinţei în care „bucăţi" (Jung le numea fragmente ale spiritului sau complexe) din psihic se organizează conform unor tipare arhaice şi tipice (arhetipale), cel mai adesea diade sau sizigii alcătuite din „fiinţe" personificate. în mod tipic, o parte a eului *regresează* în perioada infantilă şi o altă parte *progresează,* adică creşte prea repede şi devine adaptată precoce lumii exterioare, adesea ca un „fals eu" (Winnicott, 1960a). Atunci *partea progresată* ia în îngrijire partea *regresată.* Această structură diadică a fost descoperită independent de clinicieni aparţinând unor teorii diferite - un fapt care susţine indirect baza arhetipală a acestor mecanisme. Vom explora în detaliu scrierile acestor clinicieni în capitolele 5 şi 6.

în vise, partea regresată a personalităţii este adesea reprezentată ca un *sine copil* sau *animal,* vulnerabil, tânăr, inocent (adesea feminin) care rămâne ascuns şi ruşinat. Ocazional, aceasta apare ca un animal special - un animal de companie favorit, un pisoi, un căţeluş sau o pasăre. Indiferent de încarnarea sa particulară, această apariţie „inocentă", care aminteşte de întregul sine, pare să reprezinte miezul spiritului personal nepieritor - ceea ce vechii egipteni numeau „sufletul Ba", iar alchimiştii, spiritul înaripat al procesului de transformare - de exemplu Hermes/Mercurius. Acest spirit a fost întotdeauna un mister - o esenţă a sinelui care nu va putea fi niciodată înţeleasă pe deplin. Ceea ce Winnicott numeşte"Sine adevărat"

(Winnicott, 1960a), iar Jung, căutând un concept care să îi onoreze originile transpersonale, numeşte *Sine*[2], este esenţa nepieritoare a personalităţii. Violarea acestui miez intern al personalităţii este de *neconceput.* Când celelalte mecanisme defensive dau greş, cele arhetipale vor merge până în pânzele albe pentru a proteja Şinele, vor merge chiar până la a omorî personalitatea gazdă în care acest spirit personal locuieşte (sinucidere).

între timp, partea progresată a personalităţii este reprezentată în vise de o figură *puternică, măreaţă, binevoitoare sau răuvoitoare* care îl protejează sau îl persecută pe partenerul său vulnerabil, uneori ţinându-l prizonier. Câteodată, în deghizarea sa protectoare, fiinţa binevoitoare/răuvoitoare apare ca înger sau ca un animal sălbatic miraculos, cum ar fi un cal special sau un delfin. Mai des, personajul îngrijitor este daimonic şi înfricoşător pentru eul din vis. în materialele clinice din capitolele 1 şi 2, vom explora cazuri în care această figură se prezintă ca un călău diabolic cu topor, un criminal cu o puşcă, un doctor nebun, un „nor" ameninţător, un „demon al mâncării" seducător sau ca Diavolul însuşi. Uneori, teroristul răuvoitor îşi arată o altă faţă şi se prezintă ca aspect mai binevoitor, astfel identificându-se ca o figură „dual㔠, un protector şi un persecutor într-un singur personaj. Astfel de exemple se găsesc în capitolul 2.

Luate împreună, imaginile „mitologizate" ale părţilor sinelui „progresate vs. regresate"alcătuiesc ceea ce eu numesc *sistemul arhetipal de autoîngrijire al psihicului.* Sistemul este arhetipal pentru că este atât arhaic, cât şi tipic pentru operaţiile de autoconservare ale psihicului, şi pentru că, din punct de vedere ontologic, apare mai devreme şi este mai primitiv decât mecanismele defensive normale ale eului. Deoarece aceste mijloace de apărare par

a fi coordonate de un centru al personalităţii mai profund decât eul, ele au fost numite „mecanisme de apărare ale Sinelui” (Stein, 1967). Vom vedea că aceasta este o descriere validă pentru că include caracterul „numinos”[3] al acestei structuri”mitopoetice”şi pentru că figura răuvoitoare din acest sistem de autoîngrijire prezintă o imagine irezistibilă a ceea ce Jung a numit *faţa întunecată a Sinelui ambivalent*. Explorând aceste imagini în vise, transfer şi mituri, vom vedea că ideea originală a lui Jung că Şinele este principiul reglator central al proceselor psihice inconştiente, are nevoie de revizuire în condiţiile unei traume severe.

Sistemul de autoîngrijire îndeplineşte funcţiile de autoreglare şi funcţiile de mediere interior/exterior, care în condiţii normale sunt îndeplinite de eul funcţional al persoanei. Aici apare problema. Odată ce apărarea împotriva traumei s-a organizat, toate relaţiile cu lumea sunt triate de sistemul de autoîngrijire. Ceea ce s-a dorit a fi o apărare împotriva altor traume devine o rezistenţă majoră împotriva tuturor expresiilor spontane neprotejate ale sinelui în lume. Persoana supravieţuieşte, dar nu poate trăi creativ. Apare necesitatea psihoterapiei.

Totuşi, psihoterapia cu victimele traumelor timpurii nu este uşoară, nici pentru pacient, nici pentru terapeut. Rezistenţele ridicate de sistemul de autoîngrijire în timpul tratamentului victimelor traumei sunt legendare. încă din 1920, Freud a fost şocat de măsura în care o forţă „daimonică” din anumiţi pacienţi rezista schimbării şi făcea ca munca obişnuită a analizei să fie imposibilă (Freud, 1920b: 35). El a fost atât de pesimist în ce priveşte această „compulsie la repetiţie”, încât i-a atribuit originea unei tendinţe instinctive către moarte (Freud, 1920,38-41). Ulterior, clinicienii care lucrau cu victime ale traumelor sau

ale abuzurilor au recunoscut imediat forţele „daimonice” despre care vorbea Freud. Fairmairn (1981) le-a descris ca un „Sabotor intern” si Guntrip (1969) ca pe „eul *anti-libidinal”* atacând „eul *libidinal”*. Melanie Klein (1934) a descris fanteziile copilului cu privire la un „sân rău”, atacator, crud. Jung (1951) a descris „Animusuî negativ” şi, mai recent, Jeffery Seinfeld (1990) a scris despre o structură internă numită pur şi simplu „obiect rău”.

Cei mai mulţi dintre clinicienii contemporani sunt înclinaţi să vadă această figură atacatoare ca pe o internalizare a persoanei reale care a lezat pacientul şi a „posedat” lumea internă a victimei traumei. Dar această perspectivă populară este numai pe jumătate corectă. Figura interioară diabolică este cu mult mai brutală şi mai sadică decât orice atacator exterior, arătându-ne că avem de a face cu un factor psihologic dezlănţuit în lumea internă de traumă - un agent traumatogen arhetipal în însuşi interiorul psihicului.

I ndiferent cât de înfricoşătoa re este bruta litatea sa, funcţia acestui protector ambivalent pare să fie protecţia a ceea ce a mai rămas din spiritul personal şi *izolarea sa de realitate*. Acesta funcţionează, dacă ne putem imagina logica sa, ca un fel de „Ligă Evreiască de Apărare” internă (al cărei slogan după Holocaust era:“Nu se va mai repeta niciodată!”). „Niciodată”, spune protectorul nostru tiranic, „spiritul traumatizat al acestui copil nu va mai suferi atât de rău! Niciodată nu va mai fi atât de neajutorat în faţa crudei realităţi... înainte ca aşa ceva să se întâmple, eu îl voi dispersa în fragmente (disociere), sau îl voi linişti cu fantezii (retragere schizoidă), sau îl voi amorţi cu substanţe (adicţii), sau îl voi persecuta pentru a-l împiedica să spere că va putea trăi în această lume (depresie)... în acest fel voi conserva ceea ce a rămas din această copilărie amputată

prematur - din această inocenţă care a suferit prea multe şi prea devreme!”

în ciuda naturii altfel bine intenţionate a Protectorului/Persecutorului nostru, în aceste mecanisme defensive arhetipale este ascunsă o tragedie. Şi aici ajungem la miezul problemei pentru individul traumatizat şi simultan pentru psihoterapeutul care încearcă să ajute. Această tragedie incipientă rezultă din faptul că protectorul/persecutor nu este educabil. Mecanismele defensive primitive nu învaţă nimic despre pericolul real, pe măsură ce copilul creşte. Funcţionează la nivelul conştiinţei magice cu acelaşi nivel de conştienţă pe care îl avea când trauma iniţială s-a produs. Orice nouă oportunitate din viaţă este văzută eronat ca o ameninţare cu retraumatizarea şi este astfel atacată. în acest fel, mecanismele defensive arhaice devin forţe anti-viaţă, despre care, e de înţeles, Freud credea că sunt o componentă a pulsiunii de moarte.

Aceste descoperiri făcute prin explorarea lumii interioare ne ajută să explicăm două dintre cele mai tulburătoare descoperiri din literatura despre traumă. Prima dintre aceste descoperiri este aceea că *psihicul traumatizat se retraumatizează*. Trauma nu se termină atunci când se încheie violenţa exterioară, ci continuă neabătută în lumea internă a victimei traumei, ale cărei vise sunt bântuite de figuri interioare persecutorii. A doua descoperire aparent perversă este faptul că *victima traumei psihologice se găseşte neîncetat în situaţii de viaţă în care este retraumatizată*. Oricât de mult îşi doreşte să se schimbe, oricât de mult încearcă să îşi îmbunătăţească viaţa sau relaţiile există ceva mai puternic decât eul care îi subminează neîncetat progresul şi îi distruge speranţa. Este ca şi cum lumea Internă persecutorie îşi găseşte cumva oglindirea în „repuneri în scenă” repetate şi autosub-

minante - aproape ca şi cum individul ar fi posedat de nişte puteri diabolice sau ar fi urmărit de o soartă malignă.

în primul capitol al cărţii, vom ancora aceste idei preliminare în trei cazuri clinice ilustrate cu mai multe vise importante care arată faţa diabolică a sinelui în situaţii de traumă timpurie. în capitolul 2, alte exemple vor îmbogăţi tabloul, arătând aspectele de autoliniştire ale sistemului de autoîngrijire, alături de aspectele sale diabolice. în capitolul 3, îi vom urmări pe Freud şi Jung în explorările lor iniţiale asupra lumii interioare a traumei şi vom arăta că Jung a descoperit în mod independent structura noastră defensivă diadică încă din 1910, deşi el nu a numit-o astfel. în Capitolul 4, oferim o compilaţie a ideilor lui Jung legate de traumă, începând cu trauma din copilăria personală şi cu modul cum aceasta i-a influenţat teoria. Capitolul 5 revede şi critică contribuţii adiţionale jungiene la teoria clinică a traumei şi capitolul 6 urmăreşte teoriile psihanalitice, concentrându- se asupra acelora care descriu structuri similare cu sistemul nostru defensiv din traumă.

Până la finalul părţii I, cititorul ar trebui să aibă o idee despre cum funcţionează mecanismele defensive diadice în lumea internă, văzute dintr-o multitudine de perspective teoretice, şi de asemenea ar trebui să conştientizeze trăsăturile recurente, universale ale acestora. Având în vedere trăsăturile mitopoetice descrise în partea I, nu va fi nicio surpriză că aceste mecanisme defensive primordiale ale sinelui apar adesea în material mitologic, şi demonstraţia acestui fapt este scopul părţii a doua a cărţii. în aceste capitole, vom interpreta mai multe poveşti şi un scurt mit, povestea lui Eros şi Psyche (capitolul 8), pentru a arăta cum imageria personificată a sistemului de autoîngrijire apare în materialul mitologic. Cititorii neobişnuiţi cu abordarea jungiană pot găsi ciudată o

asemenea atenţie acordată în domeniul psihologic mitologiei şi folclorului, dar trebuie să ne aducem aminte, aşa cum Jung a spus de multe ori, că *mitologia este locul unde psihicul „exista" înainte ca psihologia să îl facă un obiect de investigaţie ştiinţifică.* Făcând paralele între descoperirile psihanalizei clinice şi religiile străvechi şi atrăgând atenţia asupra acestor paralele demonstrăm cum lupta psihologică a pacienţilor contemporani (şi a acelora dintre noi care încearcă să îi ajute) merge mai în profunzime în fenomenologia simbolică a sufletului uman decât sunt dispuse să recunoască discuţiile psihanalitice recente despre traumă sau „tulburările disociative". Nu toată lumea este ajutată de înţelegerea acestor paralele, dar unii oameni sunt, şi pentru ei, acest mod „binocular" de a privi simultan fenomenele psihologice şi religioase este echivalent cu a găsi un sens mai profund al suferinţei lor, şi acest fapt în sine poate fi vindecător. Nu este o întâmplare că disciplina noastră este numită „psihologie abisală", dar pentru ca psihologia să rămână profundă, adâncă, trebuie să rămână cu un ochi asupra vieţii spirituale şi asupra vicisitudinilor spiritului (incluzând manifestările sale întunecate) şi acestea nu sunt nicăieri mai bine documentate decât în marele sisteme de simboluri al religiei, mitologiei şi folclorului. în acest fel, psihologia şi religia împărtăşesc, cum s-ar spune, o preocupare comună: dinamica interiorităţii umane.

în capitolul 7, găsim sistemul nostru de autoîngrijire personificat în basmul fraţilor Grimm despre inocenta Rapunzel aflată sub paza protectoare, dar şi persecutorie a vrăjitoarei, şi explorăm unele dintre interpretările clinice despre cum să scoatem acest copil „psihologic" afară din turn. Capitolul 8 descrie o poveste despre o captivitate similară, adică povestea lui Eros şi Psyche; iar în capitolul 9,

explorăm o descriere foarte violentă a aspectelor întunecate ale Sinelui în basmul „Pasărea lui Fitcher”, una dintre poveştile populare din ciclul Barbă Albastră. Capitolul 10 încheie cartea cu o analiză a poveştii scandinave despre Prinţul Lindworm şi accentuează rolul sacrificiului şi deciziilor în rezolvarea mecanismelor defensive ale traumei. De-a lungul ultimelor capitole, implicaţiile pentru tratamentul victimelor traumelor sunt întreţesute cu material mitologic. Concentrându-ne, în investigaţiile care urmează, asupra lumii interne a traumei, în special asupra fanteziilor inconştiente, cum sunt ele ilustrate în vise, transfer şi mitologie, vom încerca să onorăm realitatea sufletului în moduri în care literatura prezentă despre traumă eşuează să o facă sau o face numai în mod secundar. Prin realitatea sufletului, înţeleg un tărâm intermediar al experienţei care serveşte ca un ligament ce leagă interiorul de lumea exterioară prin intermediul proceselor simbolice care „dau sens”. în experienţa mea, un simţ al realităţii psihologice este extrem de eluziv şi dificil de menţinut, chiar şi pentru psihoterapeutul experimentat, deoarece înseamnă să rămâi deschis către necunoscut - către un mister care se află în centrul muncii noastre - iar acest lucru este foarte dificil, mai ales în domeniul traumei, unde revolta morală este atât de uşor de activat şi cu aceasta, nevoia de a găsi răspunsuri simple.

în efortul de a plasa studiul prezent într-un context, trebuie să notăm că psihanaliza a început să studieze trauma cu aproape 100 de ani în urmă, dar apoi a suferit un fel de amnezie profesională asupra acestui subiect. în ultimii ani, sunt semne că profesia se reîntoarce la „paradigma traumei”. Această renaştere a interesului pentru traumă a fost motivată de redescoperirea culturală a abuzurilor fizice şi sexuale din copilărie şi de interesul

psihiatriei pentru tulburările disociative mai ales pentru tulburarea de personalitate multiplă şi pentru tulburarea de stres posttraumatic. Din nefericire, cu foarte puţine excepţii, această literatură a ieşit din vederea autorilor jungieni[4]. Acest fapt este cu atât mai ciudat având în vedere modelul relevant al lui Jung asupra disociabilităţii psihicului şi importanţa acordată inseparabilităţii eu-Sine (individuare). Cred că ideile lui Jung despre lumea internă a psihicului traumatizat sunt în mod special importante pentru psihanaliza contemporană, în timp ce lucrul prezent asupra traumei cere o revizuire a teoriei jungiene. Această lucrare este un efort, pe de o parte, de a ilustra valoarea contribuţiilor lui Jung, în timp ce încearcă, pe de altă parte, să ofere anumite revizuiri teoretice ce au devenit necesare în opinia mea datorită descoperirilor cercetătorilor şi clinicienilor care lucrează cu trauma, în special celor ale teoriei contemporane a relaţiei de obiect şi a psihologiei sinelui.

Cititorul trebuie să ştie dinainte că limbajul prezentei investigaţii este definit de cel puţin două limbaje psihanalitice diferite şi că argumentaţia se mişcă liber între acestea două. Pe de o parte, este teoria britanică a relaţiilor de obiect - în special Winnicott - împreună cu ceva din psihologia sinelui a lui Heinz Kohut şi, pe de altă parte, este limbajul mitopoetic al lui C. G. Jung şi al urmaşilor săi. Consider ambele vocabulare esenţiale pentru o înţelegere a traumei şi a tratamentului său.

Unele dintre observaţiile din aceste capitole au fost publicate în altă parte

(Kalsched 1981,1985,1991) şi altele au fost subiectul unor seminarii extinse la Institutul C.G, Jung din Zürich şi la Centrul pentru Psihologie Abisală şi Studii Jungiene din Katonah, New York. Dar implicaţiile complete ale ideilor mele anterioare legate de o teorie a traumei şi tratamentul ei nu mi-au devenit clare decât mai târziu. Chiar şi aşa volumul prezent trebuie considerat un material provizoriu - un efort preliminar pentru a

aduce ceva lumină în întunericul imageriei inconştiente care alcătuieşte lumea internă a traumei

.PARTEA ÎNTÂI

LUMEA INTERNĂ A TRAUMEI ÎN FORMA EI DIABOLICĂ

Când inocența a fost privată de drepturile ei, devine un spirit diabolic.
(Grotstein, 1984,211)

în capitolul acesta şi în următorul, voi prezenta o serie de viniete clinice şi de comentarii teoretice pentru a explora fenomenologia unei figuri”daimonice” pe care am întâlnit-o în mod repetat în materialul inconştient al pacienţilor cu o istorie de traumă

timpurie din copilărie. Cuvântul „daimonic” provine din *daiomai,* care înseamnă „a diviza”şi iniţial se referea la momente ale conştiinţei divizate, aşa cum se întâmplă în scăpările de limbă sau de atenţie sau alte „răbufniri” dintr-un alt tărâm al existenţei, pe care l-am putea numi”inconştient” (vezi von Franz 1980a). într-adevăr, divizarea lumii interioare pare a fi intenţia figurii pe care o urmărim.

Termenul dat de Jung pentru aceasta a fost „disociere”, şi daimonul nostru *pare să personifice mecanismele defensive disociative ale psihicului în acele cazuri când trauma timpurie a făcut imposibilă integrarea psihologică*

.Cel mai bine pot aborda acest subiect împărtăşind cu cititorul felul cum am devenit interesat de această temă. De-a lungul ultimilor douăzeci şi cinci de ani am avut în analiză un număr de persoane care, după o perioadă iniţială de creştere şi îmbunătăţire a stării lor psihologice, au ajuns la un fel de platou unde păreau că stagnează în terapie şi, în loc să se facă mai bine ca rezultat al tratamentului, păreau să rămână prinşi într-o „compulsie la repetiţie” a comportamentului anterior terapiei, ceea ce îi făcea să se simtă învinşi şi lipsiţi de speranţă. Aceştia erau indivizi care ar fi putut fi descrişi ca „schizoizi”, în sensul că suferiseră experienţe traumatice în copilărie, experienţe care le depăşiseră sensibilitatea, adesea deosebită, şi i-au obligat să se interiorizeze. Adesea lumile interioare în care aceştia se retraseseră erau lumi asemănătoare copilăriei, bogate în fantezie, cu o notă melancolică. în acest „sanctuar al inocenţei” asemănător unui muzeu, aceşti pacienţi se agăţau de nişte rămăşiţe ale experienţelor lor din copilărie care fuseseră magice şi foarte reconfortante la un moment dat, dar care nu se maturizaseră împreună cu celelalte părţi din ei. Deşi ei au venit la terapie din nevoie, nu doreau să se schimbe sau să crească în moduri care ar fi satisfăcut cu adevărat această nevoie. Pentru a fi mai precis, o parte din

ei voia să se schimbe şi o altă parte, mai puternică, se opunea acestei schimbări. Ei erau divizaţi din interior.

în celemaimultecazuri, aceşti pacienţi erau extrem de inteligenţi, sensibili la persoane care au suferit datorită acestei sensibilităţi unele traume bruşte sau cumulative foarte devreme în viaţă. Toţi aceştia au devenit prematur autosuficienţi în copilărie, rupând relaţiile autentice cu părinţii lor de-a lungul anilor de dezvoltare şi având grijă de ei înşişi într-un cocon al fanteziei. Ei au avut tendinţa de a se vedea pe ei înşişi ca victime ale agresivităţii celorlalţi şi nu au putut să îşi mobilizeze capacităţile autoasertive eficiente când a fost nevoie să se apere sau să se individueze. Faţada lor exterioară de duritate şi autosuficienţă adesea ascundea o dependenţă secretă de care se simţeau ruşinaţi, aşa că în procesul de psihoterapie le-a fost foarte dificil să renunţe la sistemul lor personal de autoprotecţie şi să-şi permită să depindă de o persoană reală.

Ceea ce mi-a devenit clar în mod gradat de-a lungul analizei viselor acestor pacienţi a fost că ei erau prinşi în ghearele unei figuri interioare a cărei gelozii îi izola de lumea exterioară, în acelaşi timp, atacându-i cu critici şi abuzuri fără milă. Mai mult, această figură interioară era o „forţă" atât de puternică, încât termenul *daimonic* părea o caracterizare foarte validă. Uneori, în visele pacienţilor mei, această figură interioară daimonică disocia violent lumea internă, atacând activ *eul* din vis sau o parte „inocentă" a sinelui cu care *eul* din vis se identifica. Alte dăţi, scopul său părea să fie încapsularea unei părţi fragile, vulnerabile a pacientului, pe care o separa de realitate fără milă, ca şi cum şi-ar fi dorit să o ferească de alte agresiuni. în alte situaţii, fiinţa daimonică era un fel de înger păzitor care îngrijea şi proteja partea copilăroasă a sinelui în interior, în

timp ce o ascundea de lume, ca şi cum ar fi fost ceva ruşinos. Această figură putea juca un rol protector sau persecutor - uneori alternând între ele. Şi pentru a complica şi mai mult lucrurile, această imagine dual ă îşi făcea adesea apariţia în ceea ce James Hillman a numit"tandem"(Hillman, 1983). Frecvent, nu apărea singură, ci era însoţită de un copil interior sau de un alt partener mai neajutorat sau vulnerabil. La rândul său, acest „copil" inocent avea un aspect dual - uneori era „rău" şi „merita" persecuţia, am putea spune, alteori era"bun"şi primea protecţie.

Pe scurt, aceste imagini duale înlănţuite împreună ca o structură internă alcătuiesc ceea ce eu numesc *sistemul arhetipal de autoîn- grijire.* Aşa cum sper să demonstrez în paginile ce urmează, avem motive să credem că această structură este un sistem intern universal al psihicului, sistem al cărui rol pare să fie apărarea şi conservarea unui spirit personal inviolabil, aflat în miezul adevăratului sine al individului.

întrebarea pe care am început să mi-o adresez a fost: „în ce fel figurile paznicului intern al acestui «sistem» şi «clienţii» săi copii vulnerabili s-au organizat în inconştient şi când şi-au extins ei puterea uimitoare asupra eului bine intenţionat al pacientului?"

JUNG ŞI DISOCIEREA

Reacţia normală a psihicului faţă de experienţele traumatice este să se retragă de la scena accidentului. Dacă retragerea nu este posibilă, trebuie ca o parte a psihicului să fie scoasă de acolo şi, pentru ca aceasta să se întâmple, *eul-* altfel integru - trebuie să se scindeze în fragmente sau să se *disocieze*. Disocierea este o parte normală a mecanismelor defensive ale psihicului împotriva potenţialului distructiv al impactului traumei - aşa cum Jung a demonstrat, cu mulţi ani în urmă, cu experimentul său asociativ verbal (Jung, 1904). Disocierea este un truc pe

care psihicul şi-l face sie însuşi. Aceasta permite vieţii să continue, divizând experienţa de nesuportat şi distribuind-o către diferite compartimente ale minţii şi corpului, în special aspectelor inconştiente ale minţii şi corpului. Aceasta înseamnă că elementelor care în mod normal sunt integrate unitar (de exemplu, cunoaşterea conştientă, afectele, senzaţiile, imaginile) nu le este permis să se integreze. Experienţa în sine devine discontinuă. Imageria mentală se poate separa de afecte sau atât afectele, cât şi imaginile potfi disociate de cunoaşterea conştientă. Apar flashbackuri ale senzaţiilor aparent deconectate de un context comportamental anume. Rememorarea istoriei de viaţă are lacune -persoana a cărei viaţă a fost întreruptă de traumă nu poate oferi o naraţiune integrală a istoriei sale.

Pentru persoana care a *trăit suferinţe* insuportabile, mecanismul psihologic defensiv al disocierii permite vieţii exterioare să continue, dar cu un preţ interior foarte mare. Trauma exterioară încetează şi efectele sale pot fi demult uitate, dar sechelele psihologice ale traumei continuă să bântuie lumea interioară şi chiar o fac, aşa cum a descoperit Jung, în forma unor imagini care se organizează în jurul unui afect puternic - ceea ce Jung a numit „complexe încărcate afectiv". Aceste complexe tind să se comporte autonom ca fiinţe interioare înfricoşătoare şi sunt reprezentate în vise ca duşmani atacatori, animale feroce etc. în singurul său eseu explicit despre traumă, Jung a spus:

un complex traumatic aduce cu el disocierea psihicului. Complexul nu se află sub controlul voinţei şi din acest motiv posedă calitatea autonomiei psihice. Autonomia sa constă în puterea de a se manifesta independent de voinţă şi chiar în opoziţie directă cu tendinţele conştiente: se impune tiranic asupra minţii conştiente. Explozia de afecte invadează complet individul, vine către el ca un duşman sau ca un animal sălbatic. Am observat frecvent că afectul traumatic tipic este reprezentat în vise *ca un*

animal sălbatic şi periculos - o ilustrare şocantă a naturii sale autonome când este separat de conştiinţă. (Jung, 1928a: par. 266-7).

Natura şi funcţionarea acestor mecanisme disociative responsabile pentru formarea complexelor nu erau clare pentru Jung în experimentele sale timpurii, dar cercetări ulterioare cu pacienţi suferind de aşa-numitele tulburări disociative au arătat că nu este vorba de un proces pasiv, benign în care diferite părţi ale minţii devin deconectate şi pierd orice legătură. De fapt disocierea pare să implice o cantitate mare de agresivitate - aparent implică un atac activ al unei părţi din psihic asupra altor părţi. Este ca şi cum tendinţele psihicului care în mod normal sunt integrative trebuie să fie întrerupte prin forţă. Scindarea (clivajul) este o chestiune violentă - precum scindarea/diviziunea unui atom. Acesta este un fapt care în mod curios i-a scăpat lui Jung. Deşi era conştient că un afect traumatic poate apărea în vise ca un „animal sălbatic", el nu a inclus afectele violente în înţelegerea sa asupra mecanismelor defensive primitive ale psihicului. Psihanaliza contemporană recunoaşte că acolo unde lumea internă este plină de agresivitate violentă sunt prezente şi mecanisme defensive primitive. Mai exact, acum ştim că, *energia pentru disociere provine din această agresivitate*.

în materialul oniric din cazurile de mai jos este ilustrată natura violentă a acestor procese autoatacatoare disociative. în psihoterapia cu victimele traumei, pare că pe măsură ce experienţa de neîndurat (traumatică) din copilărie, sau ceva ce seamănă cu ea în cadrul transferului, începe să apară în conştiinţă, o „forţă" sau figură intrapsihică ce este prezentă în visele pacientului intervine în mod violent şi disociază psihicul. Scopul diabolic al acestei figuri pare să fie acela de a împiedica eul din vis să reexperimenteze afectul de neconceput asociat cu trauma. De exemplu, în cazurile de mai jos, el „taie" capul

visătorului cu un topor, împuşcă o femeie neajutorată în faţă, îi dă să mănânce cioburi de sticlă unui animal neajutorat şi păcăleşte eul vulnerabil neajutorat, ţinându-l captiv într-un spital „diabolic”. Aceste acţiuni par să fragmenteze experienţa afectivă a persoanei în aşa fel, încât să disperseze conştientizarea suferinţei care a apărut sau care e pe cale să apară. De fapt, figura diabolică traumatizează lumea obiectelor interioare pentru a preveni retraumatizarea în lumea exterioară. Dacă această impresie este corectă, înseamnă că o imagine trauma- togenă bântuie psihicul acestor pacienţi, supervizând activităţile disociative, ceea ce ne reaminteşte de una dintre ipotezele timpurii ale lui Jung, şi anume aceea că „fanteziile pot fi la fel de traumatizante în efectele lor ca şi trauma reală” (Jung, 1912a: par. 217). Cu alte cuvinte, întregul efect patologic al traumei necesită un eveniment exterior *şi un factor psihologic*. Trauma exterioară de una singură nu clivează psihicul. *Un agent psihologic interior - determinat de traumă - efectuează clivajul.*

EXEMPLU CLINIC: OMUL CU TOPORUL

Nu voi uita curând primul caz în timpul căruia aceste ipoteze au început să mi se contureze. Pacienta era o tânără artistă care, aşa cum a arătat tratamentul mai târziu, suferise abuzuri fizice şi sexuale din partea tatălui său alcoolic, care era singurul părinte în viaţă şi pe care ea, în copilărie, l-a iubit foarte mult. Când această femeie a venit la prima programare la psihoterapie a sosit pe motocicletă, îmbrăcată în piele neagră şi a petrecut întreaga oră condamnând-o cinic pe colega ei de cameră care se căsătorise recent şi avea un copil. Ea era dură, condescendentă faţă de ceilalţi, cinică în raport cu viaţa în general şi cu o armură groasă împotriva conştientizării propriei ei suferinţe.Tot ceea ce putea să recunoască drept

dificultăţi proprii erau o mulţime de acuze psihosomatice - dureri cronice de spate, crampe premen- struale care o împiedicau să lucreze, episoade de astm şi simptome recurente asemănătoare epilepsiei, în care îşi pierdea cunoştinţa pentru câteva minute. Acestea au speriat-o suficient pentru a căuta ajutor. Viaţa sa interioară era bântuită de sentimente morbide că ar fi o persoană moartă în viaţă şi era plină de o furie copleşitoare, portretizată în imagini de mutilare şi dezmembrare. Aceste imagini de amputaţilor, braţe, mâini şi capete ciopârţite apăreau spontan în lucrările sale artistice şi toţi, în afară de pacientă, erau îngroziţi de ele.

Următorul vis a apărut cam la un an după începerea terapiei, imediat după o şedinţă în care această pacientă atât de autosu- ficientă şi-a permis să se simtă mică şi vulnerabilă, ca răspuns la plecarea mea în vacanţa de vară. A fost un moment în care a lăsat garda jos şi cu un zâmbet cochet de adolescentă a recunoscut că îi va fi dor de mine şi de şedinţa de terapie. în acea noapte, după ce mi-a scris o scrisoare lungă despre cum nu mai putea continua terapia (!) pentru că devenea prea „dependentă" a avut acest vis:

Sunt în camera mea în pat. Dintr-odată realizez că am uitat să încui uşile apartamentului. Aud pe cineva care intră în clădire, merge până la uşa apartamentului meu -şi apoi intră. Aud paşi apropiindu-se de uşa camerei mele... apoi deschizând-o. Un om foarte înalt, cu o faţă albă ca de fantomă şi cu găuri negre în loc de ochi, intră cu un topor. îl ridică deasupra gâtului meu şi îi dă drumul... Mă trezesc terorizată.

Interpretare şi comentariu teoretic

Aici avem imaginea unei decapitări violente, o separare intenţionată a minţii de corp. Gâtul, ca o legătură integratoare, care le conectează, este pe cale să fie distrus. Camera în care visul a avut loc se afla în apartamentul pe care îl împărţea cu o colegă la momentul dat. De regulă, fiindu-i frică de întuneric, întotdeauna încuia de două ori

această uşă înainte de a se retrage. Uşa exterioară neîncuiată era uşa apartamentului ei, dar şi această uşă era verificată compulsiv de câte ori era singură acasă. în vis, omul-fantomă are acces, aparent, la ambele uşi, aşa cum şi tatăl ei avusese acces nerestricţionat la dormitorul unde ea dormea şi de asemenea la corpul ei. Pe când avea numai opt ani, pacienta îi auzea adesea paşii apropiindu-se de camera ei, înainte de acele vizite sexuale regulate.

în mod clar, momentul ei de"slăbiciune"în cadrul transferului, din timpul orei de terapie, fusese echivalent cu faptul de a uita să încuie uşa în vis şi formase o breşă în mijloacele ei uzuale de apărare. Prin această breşă intră un fel de „spirit al morţii", o imagine de teroare - omul-fantomă, cu găuri negre în loc de ochi. Pacienta a recunoscut acest vis ca fiind o versiune a unui coşmar repetitiv din copilărie, în care era atacată de figuri ameninţătoare. Dar de ce, m-am întrebat, a visat despre o imagine atât de oribilă chiarîn noaptea în care s-a simţit deschisă emoţional şi vulnerabilă în relaţie cu mine şi cu terapia ei?

Păstrând ipotezele anterioare despre funcţionarea sistemului de autoîngrijire, explicaţia pare destul de clară. Aparent, admiterea sentimentelor de dependenţă în şedinţa anterioară de terapie a fost trăită de anumite părţi ale psihicului pacientei (omul-fantomă) ca o ameninţare cumplită, ameninţarea de a experimenta încă o dată suferinţa de nesuportat de a avea nevoie de un obiect exterior (tatăl ei) şi această nevoie să-i fie respinsă într-un mod traumatizant. Cu alte cuvinte, sentimentele emergente pentru mine ale pacientei, în cadrul transferului, au fost legate asociativ cu devastarea trăită în copilărie - suferinţa de nesuportat pe care a trăit-o iubind cu disperare un om care o bătea şi o abuza sexual. Pe măsură ce această

„iubire" şi dependenţă au ajuns în conştiinţă, asociate cu disperarea de neconceput din copilăria sa uitată, au declanşat o anxietate copleşitoare care, la rândul ei, a acţionat mecanismele ei defensive disociative. Şi astfel, era pe cale să cliveze această parte din ea şi să părăsească terapia! Acest clivaj a fost apoi reprezentat în visul ei sub forma toporului folosit de figura criminală pentru a întrerupe legătura dintre corpul ei (unde multe dintre amintirile traumatice erau stocate) şi mintea ei. Atunci, această figură reprezintă *rezistenţa* pacientei faţă de faptul de a re-experimenta sentimentele de dependenţă şi, probabil, de a experimenta sentimente de vulnerabilitate în general. Ea reprezintă o a doua linie de apărare, când mecanismele defensive uzuale ale eului au fost învinse şi s-au constelat niveluri de anxietate de neacceptat. Ca o figură cu adevărat daimonică, acest om-fantomă o va separa de şinele său întrupat şi simţitor - în lume, pentru a o reţine în „mintea" ei persecutorie, unde el ar avea control total asupra spiritului ei personal nerealizat. Acesta este scopul pervers al sistemului de autoîngrijire, când trauma timpurie de-a dreptul a frânt inima copilului de prea multe ori.

Sistemul de autoîngrijire
şi reacţia autoimună a psihicului

În anii care au urmat după această experienţă cu pacienta respectivă, am ajuns să cred că este aproape axiomatic faptul că în lumea internă a victimei traumei vom găsi asemenea personificări diabolizate ale autoatacului şi autoabuzului. În visele pacienţilor traumatizaţi pe care i-am analizat de-a lungul anilor, Trickster-ul diabolic a acţionat după cum urmează: el sau ea a încercat să-i taie capul persoanei care visează cu un topor, a violat în mod brutal persoana care visează, i-a împietrit animalele de companie, a îngropat un copil de viu, a sedus pacientul pentru a primi favoruri sexuale sado-masochiste, a închis *eul* din vis într-un

lagăr de concentrare, l-a torturat pe pacient zdrobindu-i genunchii în trei locuri, a împuşcat o femeie frumoasă în faţă cu puşca şi a fost autorul mai multor acte distructive al căror scop părea să nu fie altul decât să ducă *eul* terifiat al pacientului într-o stare de oroare, anxietate şi disperare.

Cum înţelegem acestfapt? Este deja destul de rău că acest pacient neajutorat a suferit traume devreme în copilărie. Acum, psihicul său pare să perpetueze această traumă în fantezii inconştiente care îl inundă pe pacient cu o anxietate continuă, tensiune şi frică - chiar şi în somn. Care ar putea fi scopul posibil al unei asemenea autotorturi diabolice?

Indiciul pentru o posibilă înţelegere vine din derivarea cuvântului „diabolic" din grecescul *dia* (dincolo, de partea cealaltă) şi *ballein* (a arunca), adică „a da deoparte, a separa". Din acestea derivă înţelesul comun al lui „diabolos", adică Diavolul, cel care taie calea, zădărniceşte sau dezintegrează (disociere). Antonimul diabolicului este"simbolicul", din *sym-ballein,* însemnând „a pune laolaltă, a reuni". Ştim că ambele procese - să separi sau să reuneşti - sunt esenţiale pentru viaţa psihologică şi că în activităţile lor aparent antagoniste, avem o pereche de contrarii care, atunci când sunt echilibrate în mod optim, caracterizează procesele homeostatice ale autoreglării psihicului. Fără „separare" nu am avea niciun fel de diferenţiere şi fără „reunire" nu ar fi nicio integrare sintetică într-un tot unitar mai cuprinzător. Aceste procese reglatorii sunt active în special la interfaţa tranziţională dintre psihic şi realitatea exterioară - exact la graniţa la care mecanismul defensiv este necesar. Ne putem imagina această activitate de autoreglare *ca pe un sistem psihic de autoîngrijire, analog cu sistemul imunitar al corpului.*

La fel ca şi în cazul sistemului imunitar al corpului, acest dinamism complementar dintre dezintegrare şi reintegrare este implicat în mecanismele defensive aflate la graniţa dintre lumea exterioară şi cea interioară şi dintre conştiinţă şi inconştient. Curenţii puternici de afect care ajung în psihic din lumea exterioară sau dinspre corp trebuie să fie metabolizaţi în procese simbolice, transformaţi în limbaj şi integraţi în identitatea narativă a copilului în curs de dezvoltare. Elementele *non-eu* ale experienţei trebuie să fie diferenţiate de elementele *eu* şi trebuie să fie respinse agresiv, în exterior, şi ferm reprimate, în interior. în răspunsul la traumă, ne putem imagina că ceva nu funcţionează bine cu aceste răspunsuri imune, în mod natural protective. Este aproape un adevăr universal în literatura despre traumă, acela că un copil care a fost abuzat nu îşi poate mobiliza agresivitatea pentru a elimina elementele toxice, nocive sau elementele *non-eu* ale experienţei, în cazul tinerei noastre artiste, ura faţă de tatăl abuziv. Copilul nu este capabil să-şi urască părintele iubit - în loc de aceasta îl identifică pe tată ca fiind bun şi, printr-un proces pe care Sandor Ferenczi (1933) l-a numit „identificarea cu agresorul", copilul preia agresivitatea tatăiui în lumea internă şi *ajunge să se urască pe sine şi propriile sale nevoi*.

Dacă aplicăm această analiză cazului nostru, putem vedea că, pe măsură ce nevoia vulnerabilă din cadrul transferului a început să apară, ura pacientei (acum amplificată de energia arhetipală) a atacat legăturile dintre corp şi minte într-un efort de a tăia conexiunile afective. Totuşi „terminatorul" cu faţa albă şi othi negri din psihicul său, este mult mai mult decât tatăl introiectat. El este o figură primitivă, arhaică, arhetipală, personificând furia dezmembrantă a psihicului colectiv şi, ca atare, reprezintă

latura întunecată a Sinelui. Catalizatorul exterior pentru această figură interioară poate să fie tatăl personal, dar forţa care distruge lumea internă este furia psihicului asemănătoare cu cea a lui Iahve. Din acest motiv, nici Freud şi nici Jung nu au fost convinşi că doar trauma era singura responsabilă pentru clivajul psihicului. Cel care în cele din urmă făcea cele mai grave ravagii era mai degrabă un factor psihologic intern - ca dovadă, diabolicul om cu toporul.

Ipoteze privind originea Sinelui întunecat

De ce apare cu aşa o regularitate şinele primordial ambivalent, atât luminos, cât şi întunecat, bun şi rău, în lumea internă - chiar şi pentru pacienţii care nu au suferit abuzuri fizice sau sexuale evidente? în cele ce urmează voi descrie pe scurt cum înţeleg această chestiune din punct de vedere al teoriei dezvoltării, în lumina experienţei clinice cu pacienţi precum tânăra noastră artistă cu lumea ei interioară teribilă.

Trebuie să pornim de la ideea că lumea internă a unui nou- născut este una în care stările de durere, agitaţie sau disconfort alternează cu stările de confort, satisfacţie şi siguranţă, într-un asemenea fel încât, treptat, se construiesc două imagini ale sinelui şi ale obiectului. Aceste reprezentări timpurii ale sinelui şi obiectului tind să fie structurate în contrarii şi să încarneze afecte contrarii. Unul este"bun", celălalt"rău"; unul este iubitor, celălalt plin de ură şi aşa mai departe, în starea lor originară, afectele sunt primitive şi arhaice, precum furtunile vulcanice, disipându-se rapid sau făcând loc contrariului lor, în funcţie de natura mediului înconjurător. Afectele agresive, negative tind să fragmenteze psihicul (disociere), pe când afectele pozitive, liniştitoare, care acompaniază medierea adecvată a mamei,

au efectul de a integra aceste fragmente şi de a instala echilibrul homeostatic.

Capacităţile de mediere care mai târziu devin eul sunt, la începutul vieţii, investite complet în obiectul matern care serveşte ca un fel de organ extern metabolizator pentru experienţele bebeluşului. Prin intermediul empatiei sale, mama simte agitaţia copilului, îl ia în braţe şi îl linişteşte, îl ajută să numească şi să dea formă acestor stări emoţionale şi să restabilească echilibrul homeostatic. Cum aceasta se repetă de-a lungul timpului, psihicul se diferenţiază gradual şi copilul începe să îşi conţină afectele, adică să dezvolte un *eu* capabil de a experimenta emoţii puternice şi de a tolera conflictele dintre emoţii. Până când se întâmplă acest lucru, reprezentările de sine şi ale obiectelor în cazul copiilor mici sunt scindate, arhaice şi tipice (arhetipale). Obiectele interioare arhetipale sunt numinoase, copleşitoare şi mitologice. Ele există în psihic ca antinomii sau contrarii care se întâlnesc gradual în inconştient şi formează unităţi duale, alternativ extatice sau terifiante, cum ar fi Mama Bună şi tandemul ei, Mama Teribilă. Printre multe asemenea *coincidenta oppositora,* în adâncurile inconştientului există un arhetip central *care pare să* reprezinte însuşi principiul unităţii în cadrul elementelor opuse ale psihicului şi care ia parte la dinamismul lor vulcanic. Acest agent organizator central al psihicului colectiv este ceea ce Jung a numit arhetipul Sinelui, atât luminos, cât şi întunecat. Este caracterizat de o extraordinară numino- zitate şi o întâlnire cu el poate implica fie izbăvire, fie dezmembrare, în funcţie de ce parte a numinozităţii Sinelui este experimentată de eu. Ca”unitate a unităţilor”, Sinele reprezintă imaginea lui Dumnezeu în psihicul uman, deşi Dumnezeul întrupat în Sine este primitiv, un *misterium tremendum,* combinând

atât iubirea, cât şi ura, este Iahve din Vechiul Testament. Până când eul nu se dezvoltă, Sinele unificat nu se poate actualiza - dar odată constelat, el devine „baza" pentru eu şi „ghidul" său în dezvăluirea ritmică a potenţialului înnăscut al personalităţii individuale. Michael Fordham (1976) a descris această situaţie sub forma ciclului de-integrare/re-integrare al Sinelui.

în cadrul dezvoltării psihologice sănătoase, totul depinde de o umanizare şi integrare gradată a contrariilor arhetipale inerente Sinelui, pe măsură ce bebeluşul şi copilul se luptă cu experienţe tolerabile de frustrare (ură), în contextul unei relaţii primare suficient de bune (nu perfecte). Agresivitatea nemiloasă a copilului nu distruge obiectul său şi el poate să elaboreze, ajungând la vinovăţie, reparaţie şi ceea ce Klein a numit „poziţia depresivă". Totuşi, atunci când copilul traumatizat are experienţe intolerabile în lumea obiectelor, latura negativă a Sinelui nu se personalizează (umanizează), ci rămâne arhaică. Lumea internă continuă să fie ameninţată de o figură diabolică inumană. Energiile agresive, distructive, de obicei disponibile pentru adaptarea la realitate şi pentru mecanisme defensive sănătoase împotriva obiectelor toxice din afara sa - sunt direcţionate înapoi către lumea internă. Aceasta conduce la o continuare a traumei şi abuzului de către obiectele interioare mult după ce activitatea exterioară persecutorie s-a oprit. Ne întoarcem acum la un al doilea caz, în care o asemenea persecuţie interioară este foarte clar ilustrată.

DOAMNA Y ŞI CEL CARE ÎMPUŞCĂ

Doamna Y, o femeie atractivă, plăcută, împlinită profesional, în jurul vârstei de şaizeci de ani, a căutat terapia datorită unei depresii generalizate şi a faptului că o parte a sa era reţinută în toate relaţiile sale - lăsând-o cu un sentiment subiacent de singurătate. Din terapia ei

anterioară, ştia că rădăcinile acestei probleme „schizoide” erau adânc îngropate undeva într-o copilărie despre care nu avea aproape nicio amintire fericită. Povestea ei arăta o situaţie familială de sărăcie emoţională în mijlocul luxului material. Mama ei narcisică, deja ataşată simbolic de primul ei născut, un băiat de trei ani cu leziuni cerebrale, nu i-a acordat pacientei decât foarte puţină atenţie sau deloc şi nu a atins-o niciodată, cu excepţia momentelor de hrănire, caracterizate de o rutină rigidă, şi de învăţare la oliţă. Când pacienta avea doi ani, s-a născut şi o soră mai mică. Orice formă de viaţă emoţională pe care Doamna Y ar fi putut să o primească în această familie a primit-o de la o serie de asistente şi bone. îşi amintea că în compania acestora ea plângea, făcea crize de furie, scuipa şi se revolta. Nimic din toate acestea nu se întâmpla în compania mamei ei; dimpotrivă, mama era de neatins - absentă -, angajată cu ceilalţi doi copii sau cu tatăl lor. Un coşmar repetat din copilărie o înfăţişa pe mama pacientei privind indiferentă pe verandă, în timp ce pacienta era călcată de un camion pe aleea din faţa casei ei.

Tatăl pacientei, pe care ea îl adora, era preocupat cu afacerea sa. El părea să o prefere pe sora ei mai mică (de asemenea preferata mamei) şi, altfel, orbita în jurul mamei narcisice şi controlatoare. Deşi el a avut grijă de pacientă când ea era bolnavă şi a petrecut timp exclusiv cu ea, el era în acelaşi timp cuprins de atacuri de furie terifiante. Când Doamna Y avea opt ani, tatăl ei a dezvoltat o boală cronică şi a rămas la pat acasă timp de şase ani, până când a murit, în timpul acestor ani, pacientei i-a fost frică să nu îl deranjeze. Toate emoţiile din jurul morţii sale -şi chiar realitatea bolii înseşi - au fost negate. Rezultatul a fost că pacienta nu a putut niciodată să îşi facă cunoscute nevoile sau sentimentele în faţa niciunuia dintre părinţi, de-a lungul

întregii copilării. Să ai o copilărieîn care nu-ţi poţi exprima nevoile în faţa principalelor persoane care te îngrijesc este echivalent cu a-ţi pierde copilăria cu totul, şi aceasta a fost experienţa Doamnei Y. Ea s-a retras într-o experienţă interioară de fantezii inconştiente, convinsă că o „răutate" insondabilă a condamnat-o să sufere în această lume. Pentru motive necunoscute ei, se simţea ruşinată cronic şi, în ciuda eforturilor ei constante de a le face pe plac oamenilor prin realizările şcolare considerabile, nu a simţit niciodată că a făcut pe cineva foarte fericit.

Anestezia naturală a psihicului faţă de „traumele cumulative" într-o copilărie ca aceasta, îi face pe cei mai mulţi dintre pacienţi incapabili să îşi amintească evenimente traumatice specifice, cu atât mai puţin să le trăiască la un nivel emoţional în timpul analizei. Acesta era şi cazul Doamnei Y. Am vorbit *despre* neajunsurile de la începutul vieţii sale, dar nu am putut să le recuperăm *în mod experienţial.* Adesea, în experienţa mea, până când un aspect al situaţiilor traumatice timpurii nu emerge în cadrul *transferului*, analistului şi pacientului nu li se acordă acces emoţional la problema reală. în continuare, doresc să relatez un asemenea incident.

într-o zi, când se afla în casa mamei sale, Doamna Y a găsit nişte filme vechi, înregistrate pe vremea când avea doi ani. într-unui dintre filme, făcut la o petrecere a familiei, s-a văzut pe sine la doi ani, slabă, plângând şi alergând disperată de la o pereche de picioare ia alta, uitându-se în sus şi implorând să fie ajutată şi fiind ignorată şi apoi grăbindu-se către o altă pereche de picioare unde se ruga din nou, până când într-un final copleşită de durere şi furie, a fost târâtă de către bonă în ţipete şi agitaţie. La şedinţa de terapie din următoarea zi. Doamna Y a povestit toată întâmplarea în felul ei lipsit de pasiune, împărtăşindu-şi

tristețea cu umor și sarcasm. în interior părea foarte supărată. Pentru a nu pierde ocazia, oferită de această întâmplare, de a avea acces la sentimente puternice din copilăria sa, am propus să programăm o ședință specială în care să vizionăm filmul împreună, în mod evident încântată, dar jenată de această ofertă (nu mai auzise de așa ceva în terapie) și protestând că nu ar fi putut să abuzeze de timpul meu astfel, oferind diferite motive pentru care ar fi prea mult să ceară așa ceva etc, a acceptat totuși și am stabilit o ședință suplimentară.

Cum era de așteptat, această nouă situație a fost cumva ciudată atât pentru ea, cât și pentru mine, dar după ce am râs și am glumit pe această temă, s-a relaxat și am vorbit despre diferitele persoane din film, în timp ce ne apropiam de momentul pe care îl descrisese și apoi, împreună, am fost martorii traumei oribile și disperării capturate pe film cu cincizeci și cinci de ani în urmă. Am vizionat această parte încă o dată și în timpul acestei a doua vizionări, Doamna Y a început să plângă. Și eu m-am trezit cu ochii plini de lacrimi, ceea ce, din câte mi-am putut da seama, pacienta nu a observat. Doamna Y și-a reluat postura repede, dar apoi a început din nou să plângă și împreună ne-am luptat cu acest amestec de durere autentică și empatie pentru copilul disperat care a fost și eforturile ei de a se mobiliza și de a fi puternică, cu remarce despre slăbiciunea și isteria ei, împreună cu eforturi ciudate de a mă asigura că era în regulă și că va pleca în curând. în ședința următoare, de-a lungul a multe momente stân-jenitoare de liniște a procesat ceea ce se întâmplase. „Ai devenit o persoană umană", a spus ea, „te neutralizasem până când te-ai oferit să vezi filmul cu mine și apoi am văzut lacrimile tale. Prima mea reacție a fost: «O, Doamne, nu am vrut să fac asta, să te supăr, te rog, nu o să mai

fac!» - ca şi cum faptul de a te fi afectat în orice fel era ceva groaznic. Dar în secret am fost încântată şi foarte atinsă. Ai fost atât de uman! Nu puteam să îmi revin!" a continuat. „îmi tot spuneam din nou şi din nou: «L-ai afectat! L-ai afectat! îi pasă de tine!» M-a atins foarte mult. N-o să uit niciodată acea şedinţă! A fost ca un început nou. Toată armura mea a căzut. Am stat seara până târziu şi am scris despre asta în jurnalul meu". Dar în aceeaşi noapte, Doamna Y a raportat un vis alarmant. în acest vis, o figură de bărbat pe care o cunoşteam din visele anterioare, şi-a făcut din nou apariţia. Aici este visul pe care l-a povestit:

Scena este întunecată cu multe figuri masculine şterse bântuind în umbră. Culorile sunt în tonuri de sepia. Trebuia să aibă loc o reuniune plăcută şi mult aşteptată între două femei. Poate sunt surori care *au* fost separate de mult timp. Sunt într-o dispoziţie fericită, anticipativă, şi aştept într-un hol care dă înspre o scară dublă şi un balcon. Prima femeie apare la parter. Poartă un costum incredibil de strălucitor, verde intens. Dintr-o dată, o figură ştearsă, un bărbat sare din spatele unei draperii şi o împuşcă în faţă cu o puşcă. Ea cade, culorile sunt surprinzătoare: verde intens şi roşu sângeriu. Cealaltă femeie dornică să îşi vadă prietena apare intrând din stânga în balcon. Ea este îmbrăcată în roşu intens. Se apleacă peste balcon ca să vadă corpul verde/roşu. Şocul ei este enorm. De durere, vomită sânge roşu şi cade pe spate.

Reacţia principală a pacientei la acest vis a fost una de oroare şi repulsie. Nu putea înţelege acest vis în lumina experienţei din timpul şedinţei de terapie, deşi ştia că era cumva legată. Lucrând cu visul, am început să anticipez reuniunea plină de bucurie dintre surori şi am rugat-o să asocieze ceva la acest sentiment. Nu a spus nimic. Atunci, suspectând că ea evită sentimentul transferenţial de comuniune din şedinţa precedentă, m-am întrebat cu voce tare dacă nu cumva era într-un mare conflict legat de faptul de a permite sentimentelor sale pentru mine, apărute în şedinţa anterioară, să iasă din nou la suprafaţă sau chiar să le facă loc în interiorul ei. Ea s-a înroşit şi a fost de acord că e

posibil să fie aşa. Apoi a început să se apropie de acea parte a ei care minimaliza şi nega cu condescendenţă acest sentiment (persoana cu puşca). Vocea sa negativă şi înfricoşătoare îi vorbea uneori cu fraze cum ar fi: „Toate astea sunt nişte porcării - sentimentele lui nu erau reale - erau doaro tehnică - oricum e doar o relaţie de afaceri - te conduce la uşă şi apoi vine următoarea persoană pentru acelaşi tratament".

Au apărut şi alte asocieri. Cruzimea persoanei cu puşca ca răspuns la o reconectare mult dorită îi amintea de o figură masculină din trecut, dintr-un vis din anul anterior, care omorâse cu cruzime, fără milă, o creatură primitivă asemănătoare unei caracatiţe, ce încerca la rândul ei să intre în contact. Ea a fost de părere că scara dublă şi balconul creau o formă ca un uter, în timp ce verdele şi roşul îi aminteau de Crăciun, ceea ce îi amintea de pictura lui Rubens, *Masacrul inocenţilor,* care îl reprezintă pe regele Irod gelos, încercând să îl omoare pe copilul Cristos, trimiţându-şi soldaţii să ucidă toţi băieţii mai mici de doi ani. Acest eveniment biblic a stricat întotdeauna pentru ea parţial povestea Crăciunului şi a umplut-o de frică ori de câte ori auzea povestea sau vedea pictura lui Rubens. De asemenea, a menţionat că roşul şi verdele sunt culori complementare - dacă închizi ochii după ce ai văzut-o pe una dintre ele, imaginea interioară este complementul ei. în final, şi-a amintit că fusese o fetiţă cu părul de un roşcat intens şi că mama ei nu o lăsase niciodată să poarte roşu.

Uitasem visul ei anterior, aşa că l-am căutat. Apăruse în urmă cu şase luni, într-o perioadă în care tocmai întâlnise un bărbat interesant şi se implicase emoţional şi sexual într-o relaţie cu el. Nu am analizat acest vis, dar notiţele mele indicau că ea era foarte încrezătoare în legătură cu această nouă relaţie şi încântată de retrezirea sentimentelor ei

sexuale. în noaptea de după prima lor întâlnire avusese visul cu caracatiţa, pe care-l redau mai jos:

Stau întinsă în patul copilăriei mele. Ţip de frică pentru că am avut un coşmar. Aud o şoaptă foarte înceată spunând că am fost auzită de cineva. Mă simt teribil de vinovată pentru că am trezit sau am întrerupt acea persoană. Apoi, cumva legat cu această scenă, un tomberon mare s-a vărsat. în el este o creatură vâscoasă asemănătoare unei caracatiţe. La început sunt dezgustată de această fiinţă, dar apoi încep să mă joc cu ea. Lovesc podeaua cu degetele în faţa tomberonului şi din el ies afară jucăuşe tentaculele ei - ca un pisoi -şi ating creionul pe care îl ţin în mână. în acest moment, doi bărbaţi intră în scenă. Unui poartă ochelari închişi cu lentile reflectorizante. Şi-i dă jos, macină lentilele şi i le dă de mâncare acestui animal, încât el să aibă o moarte lentă şi dureroasă. Sunt îngrozită de această cruzime. Mă întorc cu spatele.

Interpretare şi comentarii teoretice

Aici avem două evenimente relaţionale importante, încărcate de afect, din viaţa Doamnei Y - unul legat de relaţia de transfer şi celălalt legat de noul ei iubit - urmate de „declaraţii" dramatice ca răspuns din partea inconştientului: o împuşcătură în faţa femeii îmbrăcate în verde care era pe cale să se reunească cu sora ei de mult pierdută, pe de o parte, şi omul crud care hrăneşte cu cioburi caracatiţa, pe de altă parte. Pacienta observă că visul cu cel care împuşcă a oripilat- o atât de tare, încât se simţea amorţită şi cu greu îşi putea aminti evenimentele din şedinţa precedentă. Cu alte cuvinte, visul însuşi a fost o traumă şi a avut acelaşi efect ca o traumă din viaţa reală, adică disocierea de afect. Aceasta părea o retraumatizareîn fantezie. De ce, m-am întrebat, ar face visul aşa ceva?

Consideraţii din perspectiva teoriei dezvoltării

Pentru a înţelege mai bine trebuie să ne întoarcem la situaţia ei din copilărie. Din vizionarea filmului şi din amintirile ei, pacienta şi cu mine eram deja conştienţi că toate nevoile sale care depindeau de ceilalţi fuseseră negate în copilărie. Având în vedere faptul că, prin definiţie, copilăria este o perioadă de dependenţă, aceasta însemna

că pacienta mea fusese făcută să se simtă vinovată în mod repetat pentru propriile sale nevoi şi fusese frustrată în mod repetat până la punctul la care începeau crizele sale de furie. Nici acestea nu erau tolerate, aşa că rezultatul a fost o scindareîn lumea sa interioară, unde furia pe care o simţea faţă de părinţii neglijenţi era folosită pentru a reprima dependenţa sa şi starea de a avea nevoie de ceilalţi, faţă de care chiar şi ea însăşi devenise acum intolerantă. Aşadar, energiile agresive ale psihicului sunt întoarse împotriva aspectelor dependente şi avem un mediu intern unde autoatacurile asupra nevoilor legate de ceilalţi sunt evenimente recurente. Acest atac intern devine ceea ce Bion (1959) a numit „atac împotriva legăturilor" şi, astfel, energiile agresive arhetipale se manifestă cu furie în psihic, pe care îl dezmembrează *pentru ca eu! să nu-şi mai simtă propria suferinţă.*

Când conexiunile sunt atacate în lumea internă, procesul natural de integrare simbolică nu poate avea loc. Psihicul nu poate meta- boliza propria sa experienţă şi nu îi poate atribui o semnificaţie. Este ceea ce a vrut să spună Winnicott, când a declarat că trauma severă nu poate fi cuprinsă în sfera iluziei simbolice sau a omnipotenței copilului (Winnicott, 1965: 145). Vedem această problemă ilustrată în visele soldaţilor care suferă o traumă violentă în război - cum ar fi un soldat care îi oferă un foc pentru o ţigară camaradului său din tranşee şi vede cum acestuia îi este zburat capul de către un lunetist. Coşmarurile acestor soldaţi sunt pure repetiţii ale evenimentului insuportabil (vezi Wilmer, 1986). Psihicul nu poate să simbolizeze ceva ce este insuportabil decât mult mai târziu. încet, dacă un asemenea eveniment poate fi povestit şi repovestit, visele încep să simbolizeze experienţa până când în cele din urmă, aceasta este metabolizată. Dar pentru traume repetate,

insuportabile, din copilărie, este nevoie să intre în joc sistemul defensiv arhaic, iar acest sistem anihilează arhitectura lumii psihice interne. Experienţa este golită de sens. Gândurile şi imaginile sunt disociate de afect. Starea care rezultă este ceea ce Joyce McDougall (1985) a numit „alexitimie”* sau absenţa cuvintelor care să descrie sentimentele.

Procesul poate fi imaginat ca analog unui transformator electric din casă. Dacă intră în circuit prea multă electricitate, adică mai mult decât poate suporta reţeaua fără să se ardă, atunci sar siguranţele şi conexiunea cu lumea de afară este anihilată. Dar în cazul psihicului, procesul este mai complicat pentru că acolo există două surse de energie - atât lumea externă, cât şi lumea internă, din inconştient. Astfel, când siguranţele circuitelor psihologice,,sar”, ambele lumi sunt deconectate. Persoana trebuie să fie apărată împotriva stimulărilor periculoase din lumea externă, dar şi de acele nevoi şi dorinţe care răsar din adâncuri, din interior.

Ruşinea şi autoatacut

Aşa cum interpretez eu acest material, se pare că oferta mea de a avea o şedinţă specială, precum şi lacrimile mele empatice ca răspuns la filmul pe care l-am vizionat, au deschis accesul către un

„Dereglare a proceselor emoționale și cognitive în care persoana are dificultăți să-și recunoască propriile emoții și posedă o capacitate de fantazare redusă, încât se preocupă numai de amănuntele vieții cotidiene, fără un simt al direcției sau al scopului. Alexitimia se întâlnește frecvent la persoanele care au fost mult timp dependente de droguri și la cele cu tulburări psihosomatice, (n.t.)

nivel al nevoii sau dorinţei în cadrul transferului şi, pe de altă parte, către sentimentele ei inconştiente de *ruşine legată de a avea aceste nevoi* (a simţit că era „rea”, „slabă” etc.), sentimente care nu-şi mai făcuseră până atunci prezenţa în analiză. Ea fusese la început teribil de ruşinată pentru că m-arfi”supărat”cu comportamentul ei „rău”, cu nevoile şi lacrimile ei. (Măsura sentimentelor de ruşine ale pacientei apare în visul cu

caracatiţa sub forma vinei de a fi fost auzită şi de a fi trezit pe cineva cu ţipătul ei.) Şi cu toate acestea, propria mea auto- dezvăluire neintenţionată, exprimarea emoţiilor (lacrimile mele), i-a redus ruşinea şi i-a uşurat trăirea propriei vulnerabilităţi „rele".

Totuşi, pentru toate acestea s-a plătit un preţ, şi aici visul prezintă o imagine mai completă asupra stării ei intrapsihice. Se pare că o figură internă foarte importantă, asociată cu ruşinea ei, nu a apreciat expunerea vulnerabilităţii şi, posibil, a interpretat-o greşit ca pe un semnal de retraumatizare imanentă. Cu alte cuvinte, probabil evenimente traumatice din trecut au fost precedate de sentimente de vulnerabilitate şi, acum, cincizeci şi cinci de ani mai târziu, recurenţa unei asemenea vulnerabilităţi a servit ca un avertisment pentru gardianul cu puşca că trauma ar putea apărea din nou. Aceasta arfi de nesuportat, aşa că figura diabolică disociază *eui* de afectul emergent (explozia împuşcăturii).

Dacă înţelegem „uciderea" din vise ca pe o obliterare a con- ştienţei sau ca pe o disociere profundă, atunci vedem că psihicul persoanei traumatizate nu poate tolera expunerea acelei reprezentări parţiale de sine vulnerabile, aşa cum s-a întâmplat (aparent) în situaţia traumatică originală. Ruşinea umilitoare iniţială trebuie să fie evitată cu orice preţ. Acest preţ înseamnă totuşi separarea de influenţa potenţial „corectivă" a realităţii. Aici vedem cum sistemul de autoîngrijire a psihicului o ia razna.

La fel ca şi sistemul imunitar al corpului, sistemul de autoîngrijire îşi îndeplineşte funcţia atacând activ ceea ce consideră a fi elemente „străine" sau „periculoase". Părţile vulnerabile ale experienţei sinelui din realitate sunt văzute exact ca asemenea elemente „periculoase" şi sunt atacate corespunzător. Aceste atacuri servesc la subminarea încrederii în relaţiile cu obiecte reale şi conduc pacientul şi mai adânc în fantezie. Şi ia fel cum sistemul imunitar poate

fi adus în situaţia de a ataca însăşi viaţa pe care încearcă să o protejeze (bolile auto- imune), în acelaşi fel sistemul de autoîngrijire al psihicului poate ajunge în situaţia de a se transforma într-un „sistem de autodistrugere”, care transformă lumea internă într-un coşmar al persecuţiei şi autoatacului.

Atât visul cu împuşcătura, cât şi cel cu caracatiţa asociat lui oferă o mărturie elocventă despre autoatacurile anihilante suferite de pacientă, în timp ce încerca să se îndrepte spre un obiect real din lumea externă, cu speranţa împlinirii unei nevoi. Mulţi analişti ar interpreta aceste figuri ca”introiecţii ale agresorului” (deşi în acest caz nu a existat doar un singur agresor) sau poate ca pe introiecţii ale sadismului mamei sau”animus negativ”. Ar fi mai corect să spunem că aceşti ucigaşi maliţioşi *mai degrabă au captat nivelul mitologic al experienţei ruşinii din copilăria pacientei*. Imaginea care rezultă este un *obiect intern arhetipal, o* trăsătură a lumii interioare a traumei pe care numai înţelegerea arhetipală o poate cuprinde în mod adecvat.

în visul cu împuşcătura, speranţa reînnoită a Doamnei Y în legătura cu transferul a fost simbolizată de reîntâlnirea mult aşteptată dintre cele două femei, pe care le-aş interpreta ca pe aspecte complementare ale identităţii sale feminine (verde, culoarea vieţii vegetative, şi roşu, culoarea sângelui, sunt ambele simboluri ale energiei vitale), despre care visul spune că le era dat să fie împreună, dar care fuseseră separate anterior (o disociere timpurie de mamă în copilăria mică?). Această reîntâlnire, spune visul, urma să aibă loc într-o încăpere asemănătoare unui uter (cele doua scări şi balconul), indicând o retrezire a mediului matern conţinător, probabil în cadrul transferului. Răspunsul inconştientului la această reconectare anticipată

este şocant - o „moarte” traumatică a figurii vulnerabile ce căuta contactul (femeia în verde).

Chiar şi în asocierile sale cu roşul şi verdele Crăciunului (masacrarea inocenţilor de către regele Irod), emerge aceeaşi temă: potenţialul unei noi vieţi este spulberat de un „principiu guvernator masculin”care nu poate tolera să-i fie ameninţat puternicul control de către copilul miraculos de lumină. în mod similar, în visul cu caracatiţa (de asemenea apărut cu ocazia unei noi relaţii dorite), partea sinelui lipsită de apărare, arhaică şi „dezgustătoare” din tomberon se întinde „ca un pisoi” pentru a intra în contact. Din nou acesta este semnalul pentru apariţia imaginii masculine sadice, violente care apare în momentul critic pentru a aduce moartea în vis şi anihilează în mod traumatic procesul de „stabilire a contactului”. Este interesant că el face acest lucru folosind cioburi ale unei lentile”polarizate”- rămăşiţe fragmentate ale unei lentile care îi permite lui să vadă „afară”, dar nimănui să vadă „în interior”. Având în vedere că, literalmente, conştiinţa înseamnă”să cunoşti împreună cu un altul”, ucigaşul nostru de caracatiţă poate fi considerat un fel de factor anticonştiinţă din psihic. Persoana care visează „întoarce spatele” scenei, adică se disociază de violenţa acestui proces interior. Nu poate să „îl privească”.

Trauma şi compulsia La repetiţie

Cu o asemenea figură sadică, înfricoşătoare, bântuind prin psihicul său, desigur că nu a fost o surpriză, când, după o seară romantică împreună cu noul său prieten, Doamna Y a avut dificultăţi să continue relaţia, în ciuda interesului iniţial pentru acest domn. Ea simţea în interior rezistenţe mari, pe care nu şi le putea explica, dar care, am putut să descoperim ulterior, reprezentau rezistenţele sale de a fi reexpusă unei potenţiale ruşini care-şi avea originea

în trauma sa „uitată” din copilărie. Era ca şi cum psihicul său îşi „amintea” un eveniment similar de neconceput din trecutul îndepărtat.

Cititorul va nota că aceste presupuneri referitoare la pericolele care vin odată cu speranţa pentru o nouă viaţă sau o nouă relaţie par a fi aceleaşi presupuneri pe baza cărora operează terminatorii interni ai pacientei. Cu alte cuvinte, ucigând propriul ei sentiment de speranţă, pacienta acţionează ca şi cum s-ar „identifica cu agresorul” din ea însăşi - ca şi cum ar fi „posedată” de acesta. în acest fel, lumea internă persecutorie, plină de anxietate a traumei este recapitulată în viaţa exterioară şi victima traumei este astfel „obligată să repete” comportamentul de autosabotare.

Atât de devastatoare este natura ciclului traumei şi astfel de rezistenţe ridică în faţa psihoterapieil Pe măsură ce Doamna Y si cu mine am lucrat către rezolvarea „complexului traumei”, ne-am întâlnit din nou şi din nou cu ciclul speranţă, vulnerabilitate, teamă, ruşine şi autoatac care ducea întotdeauna către repetarea predic- tibilă a depresiei. Fiecare moment de intimitate sau de realizare personală constituia o ocazie pentru daimonul său să-i şoptească că totul îi va fi luat sau că nu merita ceea ce i se întâmpla, sau că era o impostoare şi că în curând avea să fie umilită. Din fericire, am reuşit să lucrăm asupra acestui ciclu în intimitatea relaţiei de transfer / contratransfer şi astfel am putut să „prindem” daimonul cu trucurile sale în schimbările de moment ale stărilor afective din timpul şedinţelor de psihoterapie.

Fără conştientizarea care nu poate apărea decât în urma unui asemenea proces de lucru analitic, lumea internă a traumei cu procesele sale defensive arhetipale se reproduce în viaţa exterioară a pacientului (compulsia la

repetiţie) într-un mod pe care Freud l-a numit corect *daimonic*. în limbajul lui Jung, am putea spune că situaţia traumatică iniţială a pus supravieţuirea personalităţii într-un asemenea pericol, încât aceasta nu a fost reţinută într-o formă *personală,* aptă de a fi rememorată, ci numai într-o formă arhetipală, *daimonică*. Acesta este stratul colectiv sau „magic" al inconştientului şi nu poate fi asimilat de către *eu* decât după ce a fost"încarnat"într-o interacţiune umană. Ca dinamică arhetipală, el „există" într-o formă care nu poate fi reprezentată de *eu decât ca o experienţă a retraumatizării*. Sau, altfel spus, repetarea inconştientă a traumatizăm în lumea internă, care se desfăşoară la nesfârşit, trebuie să devină o traumatizare *reală* cu un obiect real pentru a putea „descuia" sistemul intern.

De aceea, este foarte important ca dinamica transfer/contratransfer să fie monitorizată cu grijă în lucrul cu traume severe. Pacientul doreşte sa depindă de terapeut, să renunţe la sistemul de autoprotecţie şi să se facă bine, dar sistemul în sine este mult mai puternic decât eul - cel puţin iniţial, şi astfel pacientul invariabil rezistă exact acelei capitulări faţă de procesul care ar putea restaura un sentiment de vitalitate şi spontaneitate. A responsabiliza pacienţii pentru aceste rezistenţe este o greşeală regretabilă, nu doar din punct de vedere tehnic, dar şi structural şi psihodinamic. Pacientul deja se simte învinovăţit pentru ceva „rău" din el, nenumit, astfel că interpretările care accentuează evitarea responsabilităţii sau trecerea la act întăresc convingerea pacientului că a eşuat din nou. Sub multe aspecte, nu „ei", pacienţii, sunt cei care rezistă procesului, la nivelul eului. Mai degrabă, psihicul lor este un teren de luptă pe care se războiesc pentru spiritul personal traumatizat forţele titanice ale disocierii şi integrării. Pacientul trebuie desigur să devină

conştient şi mai responsabil faţă de relaţia cu mecanismele sale defensive tiranice, dar această conştientizare trebuie să includă realizarea cu umilinţă a faptului că mecanismele defensive arhetipale sunt mult mai puternice decât eul.

Proeminenţa mecanismelor defensive arhetipale explică de ce „reacţia terapeutică negativă" este un factor atât de întâlnit în lucrul cu aceşti pacienţi. Spre deosebire de pacientul psihanalitic obişnuit, trebuie să ne reamintim că pentru persoana care poartă cu sine o experienţă traumatică disociată, integrarea sau totalitatea este iniţial experimentată ca fiind cel mai rău lucru cu putinţă. Aceşti pacienţi nu experimentează o creştere a puterii sau o funcţionare îmbunătăţită când afectul reprimat al experienţei traumatice este adus pentru prima data în conştiinţă. Ei devin amorţiţi sau se scindează sau trec la act sau somatizează sau abuzează de substanţe. Propria lor supravieţuire ca entităţi coezive a depins de operaţii primitive disociative, care rezistă integrării traumei şi a afectelor ei asociate - chiar până în punctul de a divide eul în personalităţi parţiale. Lucrul analitic cu aceşti pacienţi trebuie aşadar să includă tehnici mai blânde decât interpretările uzuale şi reconstrucţiile pe care le considerăm transformative în analiză. Trebuie acordată mare atenţie creării unui spaţiu fizic sigur şi unui mediu interpersonal sigur, în interiorul cărora visele şi fanteziile să poată emerge şi să poată fi analizate într-un mod mai jucăuş, deschis oricărui rezultat, decât permite interpretarea analitică uzuală. Toate formele de aşa-numite psihoterapii expresive sunt extrem de utile în acest scop şi adesea acestea vor deschide afectul traumatic mult mai repede decât explorarea pur verbală.

Durerea şi procesul de perlaborare

Întorcându-ne la cazul nostru, merită menţionat că în loc de disociere (întoarcerea spatelui la scena cu

caracatiţa), emoţia copleşitoare a suferinţei este cea care caracterizează visul cu împuşcătura. Această durere pentru reîntâlnirea pierdută este trăită de femeia în roşu (o figură internă a pacientei), martoră la uciderea prietenei sale de mult pierdute, de împuşcătura explozivă. Dacă luăm în considerare ceea ce Masud Khan (1983: 47) numeşte „spaţiul potenţial al visului către experienţa de sine" putem să speculăm că această durere este doliul neconştientizat al pacientei pentru toate satisfacţiile pierdute şi nevoile neîmplinite din copilăria sa, prezentate într-o imagine din vis - acum că transferul pozitiv asupra terapeutului încurajează deschiderea lumii ei interioare şi a traumei - astfel ca ea să o poată „vedea" şi să poată relaţiona cu această imagine. Durerea sa uneşte, putem spune, speranţa anticipării şi dezamăgirea violentă a pierderii. Ambele aspecte ale arhetipului -„a da deoparte" şi „a pune laolaltă" - sunt acum ţinute împreună de naraţiunea simbolică a visului. Aceasta ne reaminteşte despre eficienţa vindecătoare a experienţei onirice, indiferent de sensul interpretativ pe care analiza noastră i l-ar putea da.

Inabilitatea de a trăi suferinţa pierderii (doliul) este simptomul cel mai relevant al traumei timpurii a unui pacient. Doliul normal necesită un obiect-sine idealizat cu care copilul mic fuzionează şi în jurul căruia omnipotenţa lui poate fi iniţial experimentată - şi apoi abandonată treptat prin procesul pe care Heinz Kohut l-a numit „eşecurile tolerabile ale ernpatiei mamei", vezi Kohut (1971:64). Acest proces al doliului normal este, conform lui Kohut, modul în care se construieşte structura psihică internă şi modul în care lumea arhetipală este umanizată. Dacă acest obiect-sine acordat empatic nu este niciodată experimentat de copil, sau este experimentat inadecvat, atunci structurile arhaice idealizate şi diabolice pe care le-am descris în acest

capitol bântuie lumea internă a copilului în formă arhetipală şi se substituie unei structuri a eului care ar fi fost altfel consolidată.

în cele două cazuri descrise, o figură diabolică a apărut ca un adevărat *agent al morţii,* încercând să ucidă eul din vis sau obiectul cu care acesta era identificat. în această formă, ea pare să reprezinte un factor psihologic cu adevărat pervers. Activitatea sa dezintegrativă constituie o rezistenţă formidabilă faţă de psihoterapie sau, faţă de orice altă formă de transformare a personalităţii, de creştere sau mod de a trăi cu vitalitate. Deşi nu e necesar să propunem existenţa unui „instinct al morţii" în psihic, cred că de acest factor diabolic din psihic au fost Freud şi Klein preocupaţi, când au elaborat noţiunea de forţă intrapsihică anti- viaţă (Thanatos) şi a sa"compulsie la repetiţie"(vezi Freud, 1926).

Nu ar fi potrivit să atribuim energiile violente arhaice ale acestei figuri „umbrei" - cel puţin nu în felul în care a intenţionat Jung ca umbra să reprezinte alter-personalitatea întunecată a eului coerent, clivată în timpul dezvoltării morale şi integrată mai târziu în interesul „totalităţii" personalităţii. în mod clar, această figură aparţine unui nivel mai primitiv al dezvoltării eului şi corespunde cu ceea ce Jung a numit „umbra arhetipală" sau „demonul magic cu puteri misterioase" (Jung, 1916: par. 153). în orice caz, această figură ale cărei acte ucigaşe insensibile promit dezintegrarea psihică, este mai aproape de încarnarea răului în personalitate - latura întunecată a lui Dumnezeu sau a Sinelui.

Pe lângă omoruri, această figură diabolică îşi atinge scopul şi prin încapsularea unei părţi a psihicului şi prin sigilarea acesteia. Următorul caz ilustrează acest rol la daimonului interior. Astfel ţinând prizonieră o parte

relativ”inocentă”a personalităţii, el caută să asigure protecţia acesteia împotriva altor abuzuri. Pentru a realiza ce şi-a propus, daimonul nostru apare acum ca un Trickster, seducând eul către comportamente adictive şi alte activităţi distructive aberante, care aduc cu ele o varietate de „stări modificate”. El este adevăratul căutător al uitării personificând tendinţa psihicului către regresie. El devine vocea interioară care tentează eul cu consumul de substanţe intoxicante, incluzând mâncare sau alcool, împingându-l departe de orice confruntare cu realitatea externă.

MARY ŞI DAIMONUL MÂNCĂRII

Jung a spus cândva: „Compulsia este marele mister al vieţii umane” (Jung, 1955, par. 151)- o forţă motrice involuntară din psihic, variind în intensitate de la interes moderat până la posesia de către un spirit diabolic. Freud de asemenea a fost profund impresionat de aspectul misterios a ceea ce el a numit „compulsia la repetiţie”, o tendinţă distructivă, aparent universală, din psihicul pacienţilor săi foarte rezistenţi (Freud, 1919: 238). în cazul lui Mary vom explora lumea adicţiilor compulsive şi vom vedea cum figura diabolică din cazurile precedente apare din nou, sub forma unui daimon al mâncării seducător şi de asemenea sub forma unui”doctor”diabolic ce seduce eul pacientei către uitare şi îl anesteziază împotriva sentimentelor.

Mary, o femeie supraponderală catolică, de vârstă mijlocie, a venit să mă vadă pentru psihoterapie în timpul fazelor finale ale maladiei terminale a mamei ei. Pe lângă durerea faţă de această pierdere iminentă, ea se plângea de o singurătate uneori dezolantă, agravată de ceea ce ea numea”mâncatul compulsiv” şi era îngrijorată de faptul că nu avusese nicio experienţă sexuală şi că, într-adevăr, nu avea nicio dorinţă sexuală de care să fie conştientă. în

exterior părea oarecum dură şi la obiect, cu un simţ al umorului foarte fin, deşi auto- depreciator. Am plăcut-o imediat. Era asistentă de pediatrie - una foarte competentă - şi avea roluri de conducere în diferite grupuri publice. Dar în interior se simţea ca o pasăre fragilă fără pene. Fiind cel mai mare copil al unei familii rurale din Pennsylvania, ea a avut grijă de fraţii mai mici şi a devenit confidenta şi îngrijitoarea mamei ei alcoolice, care petrecea cel mai mult timp în pat, plângându-se de lipsa de bani şi de cruzimea soţului. în loc să primească alinare şi oglindire pentru dezvoltarea sa, Mary a fost forţată să o oglindească şi să o îngrijească pe mamă.

Această stare de fapt a durat până când a plecat la mănăstire, la 16 ani. Atunci a început o viaţă ascetică de rugăciune şi servicii în slujba a diferite maici superioare, până când, douăzeci de ani mai târziu, când ordinul său religios şi-a pierdut o mare parte din membrii, nici ea nu a mai simţit că este nevoie de ea - moment în care a plecat. Când a venit să mă vadă, zece ani mai târziu, era dependentă de muncă şi, când nu lucra, avea grijă de ceea ce mai rămăsese din familia sa extinsă. Tatăl, o figură benignă, dar neimplicată în viaţa ei, murise cu câţiva ani mai devreme. Transferul pozitiv s-a instalat rapid şi eu mi-am asumat rolul mamei moarte - o dată pe săptămână, această femeie simpatică cu un fin simţ al umorului venea la şedinţele de terapie”ca să aibă grijă” de mine. Făcea acest lucru delectându-mă cu povestiri extrem de captivante despre familia ei foarte tulburată şi despre relaţiile incestuoase ce transpirau frecvent la fermă între fraţii, surorile, mătuşile, unchii, nepoţii şi o menajerie de animale de fermă, fiecare cu personalitatea sa excentrică. Aceste povestiri erau asezonate cu povestiri de la grupul de Bulimia Anonimi - întotdeauna despre ceilalţi -, iar cel mai intim aspect al

vieţii sale de care am putut să ne apropiem a fost lupta sa pentru a pierde din greutate.

După câteva luni de bârfe familiale, am început, foarte delicat, să împărtăşesc cu Mary impresia mea că toate aceste discuţii despre alte persoane ar putea reprezenta o evitare a sentimentelor personale mai profunde, pentru care venise la terapie. Mi-am amintit comentariul lui Winnicott, că pacienţii de acest fel, prezentând un sine fals, sunt mai degrabă ca o asistentă medicală care aduce la tratament un copil bolnav. Asistenta pălăvrăgeşte cu medicul, dar tratamentul nu începe până când partea copilărească nu este contactată şi nu începe să se joace (vezi Winnicott, 1960a). La un moment dat, am spus că poveştile ei îmi par ca o aripă ruptă a unei păsări ce încearcă să îşi apere ouăle din cuib de un intrus periculos care se apropie şi că eram „îndepărtat" de durerea ei psihologică şi de vulnerabilitatea ei prin descrierile captivante ale vieţilor altora. Răspunsul ei la această remarcă a fost că se simte criticată - chiar umilită - şi confuză în legătură cu ce ar trebui să facă. Ce voiam? Poate terapia nu funcţiona pentru ea, în fond. Dar, în ciuda protestelor ei, îmi dădeam seama că o altă parte a ei - partea mai sănătoasă - scotea capul, curioasă -şi această parte aprecia comentariul meu.

Încet, pe măsură ce lucram asupra acestui prejudiciu din cadrul transferului, Mary a început să caute un limbaj cu care să exprime marea masă nediferenţiată de durere psihică ce trăia în corpul ei. La început nu a putut localiza această durere psihologică în interiorul său. Singurul „loc" în care era găzduită era în identificarea sa arhaică cu copiii tulburaţi emoţional şi abuzaţi trataţi în spital. Am început să vorbim despre aceşti copii şi sentimentele sale profunde pentru ei şi am început să tratez aceste poveşti despre

pacienţii săi copii ca şi cum ar fi fost vise despre aspecte ale sale. Spuneam lucruri precum: „ştii, empatia ta pentru acel copil este aşa de puternică, aşa de precisă - este ca şi cum la un moment dat ai experimentat suferinţa lui în propria ta viaţă”. Acesta era singurul mod prin care mă puteam apropia de suferinţa *ei*. De obicei se uita la mine uimită după asemenea interpretări, neavând amintiri despre o asemenea suferinţă, dar, treptat, a început să realizeze că poate în viaţa ei erau mai multe aspecte decât credea.

De fapt, Mary nu avea amintiri despre viaţa sa înainte de cinci sau şase ani - numai sentimente vagi de anxietate ori de câte ori încerca să se gândească la acest trecut. Auzise de la o mătuşă că la vârsta de doi ani avusese o eczemă, avusese crize de furie şi fusese bătută de ambii părinţi şi că fusese încuiată în camera ei ore în şir pentru că era „rea”. I se spusese că la vârsta de un an era deja antrenată să folosească oliţa. înainte de moartea mamei sale, Mary o întrebase despre aceste zvonuri, dar mama sa negase, susţinând că Mary avusese o copilărie fericită. Am rugat-o să aducă fotografii cu ea şi membrii familiei sale şi am început treptat să avem nişte amintiri sau proto-amintiri despre cât de dificil fusese pentru ea să fie copilul dependent care fusese de fapt, şi cum, suferind ceea ce psihologii numesc „trauma emoţiilor neîmpărtăşite”, se maturizase mult prea repede, sacrificându-şi nevoile adevăratului său sine, identificându- se cu adulţii care-o îngrijeau şi adoptând o imagine falsă de invulnerabilitate şi „independenţă”.

în spatele acestei independenţe se afla o lume fragilă, în care Mary avea grijă de ea însăşi în fantezie. Era un copil melancolic şi petrecea mult timp singură, citind sau plimbându-se. Natura era un sanctuar special pentru ea şi, pe măsură ce analiza, a progresat şi a început să îşi

amintească o reverie de la grădiniță despre Domnul Iisus şi Fecioara Maria care trăiau în ceruri pe un nor şi vegheau asupra ei de sus. Aceste figuri interioare idealizate au fost singurul sprijin pe care Mary l-a avut. Viaţa sa de rugăciune şi devotament a putut să o susţină numai pentru o perioadă limitată de timp.

O mare tristeţe a început să învăluie amintirile lui Mary, pe măsură ce realiza, treptat, că nu putuse conta pe nimeni în lumea reală şi că, deşi a fost îngrijită fizic, fusese abandonată emoțional. în această perioadă de explorare analitică, a avut următorul vis;

Văd o fetiță plutind în afara unei nave spațiale, fără cordon ombilical, cu brațele întinse înfricoșată, cu ochii şi gura distorsionate parcă de un strigăt mut către mama ei.

Când Mary şi-a dat voie să aibă această imagine înfricoşătoare, durerea sa a fost copleşitoare şi a simţit că îşi pierde respiraţia în şedinţa de terapie, la fel ca o criză de astm de care suferise în copilărie. De fiecare dată când ne apropiam de această anxietate şi disperare, era nevoită să îşi reteze sentimentele, uneori cu o remarcă sarcastică, alteori, privind în gol, fără reacţie. Pentru a complica situaţia, eu urma să plec pentru o lună în vacanţă şi Mary începuse să realizeze că se simţea foarte dependentă de mine şi că deja îi era dor de minei Considera acest lucru nepotrivit şi „bolnăvicios".

într-o anumită şedinţă, în apropierea vacanţei de vară, ea a fost foarte curajoasă în legătură cu această vulnerabilitate nou descoperită, îngrijorându-se cu voce tare că vechile sale mecanisme defensive ar putea să o împietrească din nou şi să năruiască tot progresul pe care îl făcusem. M-a întrebat dacă ar putea lua legătura cu mine în perioada verii, dacă avea nevoie. Am spus da, şi pentru prima oară, faţada sa s-a topit şi ochii i s-au umplut de

lacrimi. Am discutat detaliile despre cum ar putea funcţiona acest contact prin telefon şi că, desigur, a spus ea, nu ar abuza niciodată de el, iar eu am spus că ştiu că nu o va face şi ne-am despărţit cu un sentiment împărtăşit de conexiune profundă.

La şedinţa următoare a apărut deprimată şi iritată. Cu mare ruşine şi cu teama că o voi dezaproba, mi-a raportat că imediat după ce a plecat de la biroul meu s-a oprit la cofetărie, a cumpărat un tort de ciocolată şi un sfert de tort de îngheţată, s-a întors acasă într-o stare de posesiune, cu inima galopând, şi a mâncat totul la o singură masă. Cinci ore mai târziu, când s-a trezit dintr-un somn stuporos, s-a dus la magazinul local, a cumpărat mai multă mâncare, pe care
cinci kilograme în greutate. Era dezgustată şi ru impuls de a mă suna în timpul acestui episod, dar s-a temut că îşi va ă stare de dependenţă e

, şi noi F :ontratransfer în <
pierde controlul cu aceast

Aceasta este o experienţa a rezist
avem cu toţii reacţii puternice de
momente din munca noastră. Pe când
personal faţă de actul autodistructi
de un sentimen

i la răspunsul meu v al lui Mary, am devenit conştient t de iritare - chiar un sentiment de furie că tocmai a distrus ceea ce în mod clar fusese o descoperire importantă în munca noastră comună. Această reacţie mi-a trezit interesul. Nu mai simţisem aşa ceva faţă de această pacientă. Mesajul „du-te dracului” din acţiunile sale venea dintr-o altă zonă a lui Mary decât atitudinea sa uzuală de lipsă de valoare.

trădare, ca şi cum ea m-ar fi înşelat şi ar fi avut o aventură cu altcineva. Pe când mă miram de aceste reacţii de contra=transfer, Mary a spus

Ştii, este exact ca şi cum aş fi posedată de diavol. Mâncarea este singura plăcere senzuală pe care o am. Este singurul loc în care îmi pot pierde controlul. Savurez fiecare linguriţă de ciocolată ca şi cum ar fi atingerea unui iubit. Mă simt obligată să o fac. Caut să mă împotrivesc – este un sentiment de excitaţie întunecată pe măsură ce mă apropii de cofetărie! Diavolul spune „Haide – ai făcut toată această muncă, de ce să nu fii rea» măcar o dată - ai nevoie de asta. Nu are rost să te împotriveşti, Mary. Este inutil să rezişti. Sunt prea puternic pentru tine. Poţi să slăbeşti oricând eşti pregătită, dar acum ai nevoie de această alinare şi tu o ştii. Eşti prea stresată. Te vreau doar pentru mine. Lasă-ţi lumea în urmă şi vino în lumea mea. Ştii ce gust bun are, ştii cum e. Haide, Mary. Îmi aparţii. Fetele bune nu refuză".

Poate cititorul îşi poate imagina şocul şi mirarea mea când am t acest limbaj erotic de la pacienta mea foarte asexuală. Deci *avusese* o aventură, mi-am spus, dar cu o figură *internă*. Cine era cel care vorbea cu ea? Cu siguranţă nu era eul ei drăguţ, foarte „spiritual", ocupat să îi mulţumească pe ceilalţi tot timpul. Aceasta era o voce seducătoare cu adevărat diabolică - o parte a lumii ei interioare despre care niciunul dintre noi nu ştiuse."El" era foarte inteligent, un veritabil Trickster. El folosea adevărul despre „bunătatea" ei excesivă pentru a o seduce să fie „rea" - cu siguranţă ceva ce Mary trebuia să rişte în viaţa sa - dar rezultatul era întotdeauna un sentiment şi mai adânc de lipsă de valoare şi cercul vicios de a fi încă şi mai bună pentru a compensa alunecarea sa spre compulsie. Seducţia rafinată a acestei figuri m-a intrigat. El personifica o senzualitate trupească, o sexualitate şi o agresivitate care îi confereau eului palid al lui Mary o coloratură foarte necesară. Supunerea faţă de iubitul său daimonic era singurul loc în care îşi putea pierde controlul şi, mai mult, această supunere reprezenta pentru

poftele corpului său atât de neglijate - cel puţin după cum îi”spunea”daimonul său interior - modul cum îşi explica raţional excesele alimentare.

Preţul pentru aceste „cedări” repetate era totuşi acela că Mary nu s-a simţit niciodată plină, într-un mod care să îi dea „plenitudinea” pe care o căuta. Dimpotrivă: întâlnirile nocturne romantice cu diavolul mâncării erau echivalente cu nişte violuri repetate. în lumina dimineţii, se simţea devastată, cu speranţele frânte, cu dieta compromisă şi relaţia cu terapia şi cu mine ameninţate de vinovăţie. Acest comportament, a spus ea, era cu adevărat”pervers”.

în şedinţa următoare, Mary a raportat un vis important (relatat aici la persoana întâi). Visul ne spune mai multe despre iubitul său daimonic interior.

Mă internez într-un spital cu prietena mea Patty (Patty era o nouă asistentă mult mai tânără şi foarte inocentă de la serviciu). Suntem acolo pentru o procedură, poate un test de sânge. Nu sunt sigură. Totul este foarte tehnic, cu

multe maşinării moderne. Doctorul, în halat alb, este foarte drăguţ, în timp ce ne arată spitalul. Dar pe măsură ce înaintăm pe hol spre locul unde ni se va recolta sânge, încep să mă simt neliniştită pentru că ceva este în neregulă cu ceilalţi pacienţi. Toţi sunt într-un fel de transă, ca nişte zombi. Le-a fost înlă

turată esența. Realizez că am fost păcălite! Doctorul ne-a atras în capcană. Locul este ca un lagăr de concentrare. În loc să ne testeze sângele ne va injecta un ser care ne va transforma în zombi. Am sentimentul că nu este nicio cale de ieșire. Nimeni nu ne poate auzi. Nu există telefoane. Mă gândesc: „Doamne, mama va muri și mie nu imi vor spune!". Aud pașii doctorului cum se apropie pe hol și mă trezesc transpirată.

Interpretare și comentarii teoretice

Aici avem o secvență de evenimente istorice și psihologice care indică o traumă timpurie și mecanismele sale defensive. Întâi avem abandonul timpuriu traumatic pe care Mary și cu mine l-am descoperit, apoi visul cu bebelușul terifiat fără mamă dispărând în spațiul care a apărut în conexiune cu această descoperire, apoi marea descoperire legată de apariția sentimentelor de dependență în cadrul transferului, rezistența violentă față de aceasta, pusă în act prin mâncatul compulsiv (cu vocea sa seducătoare daimonică),și în final visul cu doctorul înșelător care o seduce în spitalul cu zombi și gândul care acompaniază visul că: „Mama va muri și eu nu voi ști". Voi ruga cititorul să rețină aceste teme în timp ce eu voi face o scurtă incursiune în literatura care clarifică natura anxietății și a clivajului în cazuri de traumă timpurie.

Natura anxietății lui Mary

Primul lucru care ne ajută să înțelegem acest caz este natura anxietății lui Mary. Atât Winnicott, cât și Kohut au arătat că un anumit grad de anxietate „inimaginabilă" își are originea în stadiul simbiotic de dezvoltare a copilului, când copilul este total dependent de mamă ca de un fel de organ extern, cu funcție de metabolizare a

anxietăţii. Este ca şi cum copilul ar respira oxigen psihologic prin „plămânii”furnizaţi de mamă. Ce se întâmplă atunci când, deodată, mama dispare? Winnicott explică astfel:

> [pentru bebeluş] sentimentul existenţei mamei durează x minute. Dacă mama este plecată mai mult de x minute, atunci imaginea ei se estompează şi cu aceasta încetează capacitatea bebeluşului de a utiliza simbolul uniunii. Copilul este tulburat dar această tulburare este curând *remediată* deoarece mama se întoarce în x + y minute. în x + y minute, bebeluşul nu a fost supus unei suferinţe. Dar în x + y + z minute, bebeluşul a fost *traumatizat*. în x + y + z minute întoarcerea mamei nu mai remediază starea modificată a bebeluşului. Trauma înseamnă că bebeluşul a trăit o ruptură în continuitatea vieţii, astfel încât mecanismele defensive primitive se organizează ca să îl apere împotriva unei repetări a „anxietăţii inimaginabile” sau a unei întoarceri a stării de confuzie acută care aparţine dezintegrării structurii eului care este în curs de formare. Trebuie să presupunem că vasta majoritate a bebeluşilor nu experimentează niciodată cantitatea x + y + z de deprivare. Aceasta înseamnă că majoritatea copiilor nu păstrează cu ei de-a lungul vieţii experienţa trăită de a fi fost într-o stare de nebunie. Nebunia în acest caz înseamnă pur şi simplu o *întrerupere* a orice ar fi existat în acel moment dintr-un sentiment *personal al continuităţii existenţei*. După ce îşi revine dintr-un moment de deprivare de tip x + y + z, un bebeluş trebuie să o ia de la zero, deprivat permanent de rădăcina care i-ar fi putut oferi un sentiment *de continuitate cu începuturile personale*. (Winnicott, 1971b, sublinierile în textul original)

în cazul visului lui Mary, imaginea onirică care a emers din ceea ce trebuie să fi fost experienţa sa demult uitată de deprivare x + y + z a fost cea a unei fetiţe căzând în spaţiu, cu braţele întinse într-un ţipăt mut după mama sa, fără nicio rezervă de oxigen - fără „conexiune” cu nava-mamă. Anxietatea faţă de conexiunea pierdută cu mama se întoarce în al doilea vis, în care este prinsă în spitalul cu zombi. Aici anxietatea sa este legată de faptul că mama sa va muri, iar ea nu va şti. Din nou, Winnicott ne-a învăţat că multe *frici* de acest tip sunt de fapt *amintiri* codate ale unor lucruri care s-au petrecut înainte de formarea completă a eului (vezi Winnicott, 1963: 87) şi dacă aplicăm această

explicaţie visului lui Mary, am putea bănui că moartea mamei sale *este ceva ce deja s-a întâmplat emoţional de multe ori,* chiar daca ea nu „ştie" şi chiar dacă în realitate mama este încă în viaţă. Cu alte cuvinte, spitalul-zombi este „un loc" unde ea va fi anesteziată şi nu va simţi pierderea mamei - unde ea va pierde toate legăturile psihice cu acest fapt. Acest lucru va fi realizat de doctorul-trickster care îi va administra serul său care provoacă uitarea.

Tradus în limbaj jungian, am putea spune că un nivel „inimaginabil" de anxietate apare când energiile arhetipale nu reuşesc să se umanizeze şi copilul este lăsat la mila Mamei Teribile, ca şi a Mamei Bune (ca arhetipuri). Dar acest limbaj nu surprinde *esenţa emoţională a acestei experienţe pentru copilul care este acum pacientul nostru.* Heinz Kohut se apropie mai mult când numeşte această anxietate, „anxietate de dezintegrare". Este vorba, spune el, de"cea mai adâncă anxietate pe care un om o poate experimenta" (Kohut, 1984:16). Ea ameninţă cu anihilarea totală a umanităţii personale - distrugerea pe loc a personalităţii umane. Pentru a împiedica această distrugere, putem să spunem că o „forţă" arhetipală vine în ajutor. Această forţă reprezintă un sistem de autoîngrijire defensiv, care este mult mai arhaic şi mai devastator decât nivelurile obişnuite ale mecanismelor defensive ale eului. Putem să ne referim la această figură ca fiind „domnul Disociere" însuşi - un emisar din lumea întunecată a inconştientului, un adevărat *diabolos.* îl întâlnim în materialele lui Mary în două locuri - întâi, ca vocea diabolică a compulsiei pentru mâncare, şi apoi, ca doctorul-trickster care o seduce în spitalul cu zombi unde va fi separată pe veci de viaţa ei şi de „moartea" mamei sale. Vom reveni la aceste apariţii în curând.

Două niveluri ale lumii interioare a traumei

Anxietatea dezintegratoare pe care Mary a purtat-o înlăuntrul său este tipul de anxietate care trebuie să ne imaginăm că şi-a avut momentul de început în viaţa timpurie, înainte ca un eu coerent să se formeze. Aşadar, când această anxietate îşi face din nou apariţia, ameninţă să fragmenteze personalitatea, iar natura disocierii necesară pentru a preveni acest lucru este mai strictă şi mai arhaică decât formele mai „benigne" de disociere, asociate de noi cu stările conflictuale nevrotice. Pentru nevrotic, reîntoarcerea materi- alului-umbră disociat creează anxietate, dar acest material poate fi recunoscut şi integrat, conducând la o *coniunctio oppositorum* interioară şi la o întregire a personalităţii. *Acest lucru se întâmplă pentru că nevroticul deţine în psihicul său un loc pentru materialul represiv.* Cu victimele traumelor timpurii se întâmplă altfel. Pentru aceşti pacienţi, materialului repudiat nu se exprimă fizic, *ci a fost alungat în trup* sau a fost cedat unor fragmente fizice discrete, între care au fost ridicate bariere ale amneziei. Nu trebuie să i se permită *vreodată* să se întoarcă în conştiinţă. O *coniunctio oppositorum* este cel mai înspăimântător lucru dintre toate, iar disocierea necesară pentru a-l feri pe pacient de această catastrofă este un clivaj arhetipal al psihicului.

Atacarea spaţiului tranziţional şi înlocuirea lui cu fantezia

Pentru a îndeplini necesara fragmentare a experienţei, ne putem gândi la *imago-ul nostru* diabolic ca operând în două domenii ale experienţei. Primul este spaţiul tranziţional *între eu şi lumea externă a realităţii.* Cea de a doua este spaţiul simbolic interior *între mai multe părţi ale lumii interne.* Când operează între eu şi lume, figura noastră diabolică încearcă să închidă personalitatea într-un fşl de bulă de autosuficienţă şi încredere în sine. El (sau ea) pare

că funcţionează în acea „zonă tranziţională” între şinele interior şi lumea exterioară - mai precis locul unde anxietatea traumatică a lui Mary a fost trăită înainte ca eul ei să se formeze. Winnicott ne-a ajutat să înţelegem faptul că atunci când o traumă de „neconceput” se întâmplă, ceva teribil se întâmplă cu acest spaţiu tranziţional. în interior, eul este divizat (forma schizoidă clasică), dar există şi o împărţire corespondentă în”spaţiul potenţial”, unde personalitatea trăieşte între iluzie şi realitate. Acest „spaţiu tranziţional”este locul unde copilul învaţă cum să se joace şi cum să folosească simboluri.

Expunerea repetată la anxietatea traumatică închide spaţiul tranziţional, înlătură activitatea simbolică a imaginii creative şi o înlocuieşte cu ceea ce Winnicott numeşte „fantezie”. Fantezia este o stare disociativă care nu este nici imaginaţie, nici trăire în realitatea externă, ci un fel de compromis de autoliniştire care funcţionează la nesfârşit - o folosire defensivă a imaginaţiei cu scopul de a evita anxietatea. Pacienta mea Mary a fost sedusă]n această stare de „limbo”de multe ori de către contemplativul daimon al autoliniştirii, fantazând despre şi idealizând-o pe mama pe care de fapt nu a avut-o niciodată - rescriind istoria pentru a nega prin orice mijloc disperarea şi furia latente.

Ca urmare a acestor consideraţii, psihoterapeuţii trebuie să fie foarte atenţi cu pacienţi ca Mary, pentru a distinge între imaginaţia autentică şi fantezie, care este activitatea de autoliniştire a daimo- nului. Această autoliniştire duce în mod evident către o vrajă auto-hipnotică - un curent intern inconştient înspre nondiferenţiere pentru a evita conştientizarea emoţiilor. Aici o retragere în „singularitate” înlocuieşte efortul de separare necesar pentru „totalitate”[1]. Nu este o regresie obişnuită,

despre care ne-ar plăcea să credem că se află în serviciul eului, ci este o „regresie malignă”[2] - regresia care suspendă o parte a pacientei într-o stare crepusculară autohipnotică[3] pentru a-i asigura (aşa gândeşte partea diabolică) supravieţuirea ca persoană umană.

în materialul oniric al victimei traumei, acest spirit personal conservat este de obicei reprezentat ca un „copil” inocent sau ca un animal care apare în tandem cu partea hrănitoare din sistemul nostru de autoîngrijire - ca, de exemplu, copilul muribund care îşi cheamă mama sau pacienta şi propriul său daimon al puterii, în întâlnirile lor nocturne. Privind din punctul de vedere al supravieţuirii pacientului, chiar şi daimonul mâncării al lui Mary este un fel de înger păzitor care veghează peste partea deprivată din ea, pe care o îngrijeşte (hrănind- o cu substitute), atât timp cât fiinţa vulnerabilă nu vrea să-şi părăsească niciodată propria închisoare confortabilă şi să iasă în lume (sau să revină în corp). Aici avem o structură în psihic care este, simultan, infantilă şi foarte matură, inocentă şi blazată.

Psihoterapeuţii care au lucrat cu oameni ca Mary vor confirma cât de vulnerabili, neiniţiaţi, dependenţi şi infantili sunt aceştia, pe de o parte, şi cât de cu nasul pe sus, înfumuraţi, aroganţi, atotcunos- cători şi rezistenţi sunt, pe de altă parte. Această structură defensivă internă inflaţionată, ca un „copil-rege” sau un „copil-regină”, reprezintă mariajul imposibil dintre partea sinelui îngrijitor şi obiectul său infantil. Este extrem de dificil pentru pacienţi să renunţe la aceste unităţi interne sine/obiect omnipotente în absenţa unei experienţe autentice a dependenţei timpurii satisfăcătoare[4].

Aplicat cazului nostru, acest lucru înseamnă că Mary ar trebui să renunţe la propriile sale iluzii de autoîngrijire -

lumea fanteziei în care ea şi mama ei existau într-un fel de uniune duală binecuvântată, scăldate într-o „dragoste" plină de bunătate şi inocenţă, fără să aibă nevoie de nimeni altcineva (nici de propriul terapeut). în această iluzie reconfortantă, ea ar trebui să aducă realitatea oribilă a abandonării de către propria mamă, într-un contrast izbitor cu iluzia Mamei Bune pe care nu a avut-o şi nu o va avea niciodată. Ar trebui de asemenea să plângă după viaţa netrăită pe care sistemul de autoîngrijire i-a furat-o. Aceasta ar însemna sacrificiul atât al autosuficienţei „dumnezeieşti", cât şi al cererilor inocente asociate cu aceasta. în limbajul lui Melanie Klein, ea ar trebui să renunţe la mecanismul defensiv maniacal şi să înceapă să plângă după obiectele pierdute, intrând într-o „poziţie depresivă".

Cunoaştem totuşi că acest proces nu se desfăşoară niciodată fără declanşarea unui acces de furie şi de agresivitate - şi aceasta este exact ceea ce am început să simt în reacţia mea de contratransfer faţă de excesul de mâncare al lui Mary. Am putea spune că începusem să lupt cu daimonul ei, figura noastră diabolică. Puteam simţi ghearele lui asupra sa şi ura şi suspiciunea asupra mea. îl puteam „vedea", în egală măsură, în statutul lui de doctor-trickster din spitalul de coşmar din visul lui Mary. Puteam vedea cum ispitise eul oniric într-un pretins loc al vindecării, ieşit acum la iveală ca o incintă a unui lagăr de concentrare, plină de spectre „fără sânge", a căror esenţă umană fusese îndepărtată şi care fuseseră injectate cu „ser de zombi" dezumanizant[5].

Disocierea şi atacurile împotriva legăturilor în lumea internă

în visul lui Mary, doctorul-trickster a atras-o în spital sub pretextul unor analize de sânge, dar"intenţia"sa era să o transforme într-un zombi - să îi răpească „esenţa", să o ducă în transă. Acesta este unul dintre efectele principale

ale mecanismelor defensive disociative şi implică o dezmembrare temporară a experienţei - o separare interioară a eului sau „decalibrarea" funcţiilor realităţii în interesul amorţirii psihice. Aceasta înseamnă un atac împotriva înseşi capacităţii de experimentare, adică „atacul împotriva legăturilor" (Bion, 1959) dintre afect şi imagine, percepţie şi gânduri, senzaţie şi cunoaştere. Rezultatul este că experienţa devine lipsită de sens, memoria coerentă este „dezintegrată" şi individuarea este întreruptă.

Cea mai interesantă teorie din prezent asupra efectelor traumei asupra psihicului ia în considerare cât de dificil este pentru noi să procesăm anumite aspecte ale experienţei noastre (vezi Eigen, 1995). Munca unor clinicieni, cum ar fi Henry Krystal (1998) asupra traumei şi afectelor, Joyce McDougall (1989) asupra tulburărilor psihosomatice şi Fraces Tustin (1990) asupra autismului, au venit să ne ajute să înţelegem că „întreaga" experienţă este o unitate formată din mulţi factori şi că experienţa *integrată* nu este întotdeauna facilă. De exemplu, un cercetător (Braun, 1988) descrie patru aspecte ale experienţei în care pot interveni disocieri, şi anume: *comportamentul, afectul, senzaţia şi cunoaşterea* - cunoscut ca modelul BASK al disocierii*. în tulburările disociative, oricare dintre aceste aspecte poate fi clivat în interiorul său sau legăturile obişnuite dintre ele pot fi rupte.

Componentele experienţei normal integrate includ atât elemente somatice, cât şi elemente mentale - afecte şi senzaţii din corp, gânduri, imagini şi mecanisme cognitive ale minţii, ca şi o dimensiune misterioasă a „sensului" care

---

* BASK este un acronim pornind de la denumirile în limba engleză ale dimensiunilor experienţei: *behavior, affect, sensation* şi *knowledge,* (n. red.)

are legătură cu ceea ce poate fi integrat ca parte a identităţii şi istoriei personale. Legat de această dimensiune a sensului, şi rar discutată de clinicieni, este acel *spirit*insufleţitor care stă la baza vieţii psihice sănătoase. Acest spirit pe care l-am descris ca esenţa transcendentă a sinelui, pare să fie compromis în cazurile de traumă severă. El nu este niciodată anihilat complet, probabil pentru că aceasta ar însemna moartea la propriu a persoanei. Dar el poate fi „omorât" în sensul că nu mai poate trăi în eul corporal. Sau poate fi lăsat"la rece"în psihicul inconştient sau poate lua forme bizare ale minţii (nebune).

Pentru ca experienţa *să capete sens,* are nevoie ca excitaţiilor corporale, inclusiv afectelor arhaice din primele luni de viaţă, să li se ofere o reprezentare mentală de către ca o figură parentală tranziţională, astfel încât să poată dobândi în final o expresie verbală şi să poată fi împărtăşite cu o altă persoană. Acest proces de mediere al afectelor arhaice, eventuala lor simbolizare şi expresia împărtăşită prin limbaj, este elementul crucial în personalizarea tuturor afectelor arhetipale, inclusiv a celor aparţinând traumei timpurii. Winnicott descrie personalizarea (ca opus al de-perso- nalizării) ca fiind legată de procesul gradual de „instalare" [a psihicului în soma - n.ed.] *{indwelling).* „Instalarea" apare pe măsură ce „mama face şi reface cunoştinţă minţii bebeluşului cu psihicul său" (Winnicott, 1970: 271). Este interesant că Winnicott nu spune ce parte a sinelui „se instalează" - poate spiritul personal?
în traumă, experienţa legată de afect este pur şi simplu prea apăsătoare ca să fie suportată. Clivajul devin necesar. întreaga experienţă este dezmembrată. Legăturile dintre elementele BASK (comportament, afect, senzaţie, cunoaştere) ale experienţei sunt atacate de mecanisme defensive arhaice. Evenimentele şi sensul lor sunt

deconectate, sau poate tiranul diabolic interior convinge eul copilului că evenimentele insuportabile „nu mi se mai întâmplă mie”, în cazuri severe, experienţa îşi pierde orice dimensiune. Copilul nu mai atribuie deloc sens percepţiilor sale. Experienţelor infantile insuportabile ale afectelor sau senzaţiilor nu li se permite să primească o reprezentare mentală simbolică. Rezultatul este o lume interioară în care afectele arhaice şi obiectele lor arhaice elaborate în fantezie rămân nenumite şi deconectate de sensul sau semnificaţia personală. Afectele primare nu au fost modulate, umanizate şi personalizate prin intermediul proceselor proiective / de identificare, care sunt atât de bine descrise de Winnicott şi alţii. Rezultatul este boala psihosomatică, sau ceea ce Joyce McDougall a numit „alexitirnia” - pacienţi care nu au cuvinte pentru sentimentele lor şi care, ca rezultat, sunt „dez-afectaţi” sau, în limbajul discuţiei noastre, „de-spiritualizaţi” (McDougall, 1985).

în cazuri mai puţin severe, disocierea nu este atât de gravă şi lumea internă nu este atât de persecutorie. Fantezia arhetipală ia locul şl substituie relaţia grafică cu lumea exterioară. Se dezvoltă uneori o lume interioară bogată şi accesul la latura pozitivă a Sinelui şi la energiile lui numinoase poate susţine un eu fragil, chiar dacă în mod „defensiv”. Acest tablou „schizoid” are un prognostic mai favo- rabilîn terapia analitică, pentru că însemnă că partea pozitivă a lumii arhetipale este întrupată în copilăria timpurie. Dacă poate fi găsit un spaţiu „de joacă” intermediar sigur şi dacă *sanctum originalis* poate fi reconectat prin metaforă şi simbol, reconstrucţia poate începe şi putem construi suficientă încredere pentru ca afectele negative să poată fi de asemenea tolerate şi analizate.

Aşadar, mecanismele defensive arhetipale permit supravieţuirea cu preţul individuării. Eîe asigură supravieţuirea persoanei, dar cu costuri asupra dezvoltării personalităţii. „Scopul" acestora, din câte înţeleg eu, este să păstreze spiritul personal „în siguranţă", dar decorporalizat, încapsulat sau scos în afara unităţii minte-corp - interzi- cându-i-se să intre în realitatea spaţio-temporală. în loc ca încet şi cu efort să se încarneze într-un sine coerent, dinamismul vulcanic al contrariilor lumii interne se organizează în jurul unui scop defensiv, constituind un „sistem de autoîngrijire" pentru individ. în locul individuării şi a integrării vieţii psihologice, mecanismele defensive arhaice orchestrează dez-încarnarea (de-corporalizarea)şi dez-integrarea pentru a ajuta un eu slab şi dominat de anxietate să supravieţuiască, chiar dacă sub forma unui sine parţial „fals".

Trichsterul şi mecanismele defensive arhetipale ale Sinelui

Aşa cum am văzut deja în dependenţa de mâncare a lui Mary, compulsia ei părea să fie „personalizată" în inconştient într-o formă diabolică ca seducătorul daimon al mâncării, pe de o parte, şi în figura doctorului-trickster, pe de altă parte. Jung însuşi era interesat de energiile Tricksterului din psihic şi de modul în care acestea se asociau cu tendinţe spre compulsie şi adicţie. De exemplu, în studiile sale alchimice, el a comparat spiritul posesiv al compulsiei cu sulful alchimic, o substanţă asociată cu Diavolul şi iadul şi cu figura otrăvitoare, abilă şi alunecoasă a alchimiei: Hermes/Mercurius. La fel ca toate figurile ambivalenţe, Mercurius, zeul Trickster, era ambivalent, paradoxal şi, în acelaşi timp, sursa vindecării şi a distrugerii (vezi Jung, 1955: par. 148). Acest fapt este demonstrat simbolic prin caduceul său înaripat, având doi şerpi

încolăciţi în sens contrar în jurul său, unul conţinând otrava, celălalt, antidotul. Aşadar, aşa cum spune alchimia, cea mai întunecată, cea mai rea dintre figurile interioare, personificarea răului însuşi,"este destinată să fie leacul" (Jung, 1955: par. 148). Acesta este misterul figurii ambivalenţe a lui Mercurius şi al tuturor aspectelor în aparenţă „rele" din psihic. Jung a fost impresionat toată viaţa de rolul paradoxal pe are răul îl are în eliberarea oamenilor de întuneric şi suferinţă.

Tricksterul este o figură bine cunoscută în culturile primitive şi, probabil, cea mai arhaică imagine a unui zeu din mitologie (vezi Hil!, 1970). El este prezent de la începuturile primordiale ale lucrurilor şi, astfel, este reprezentat adesea ca un bătrân. Natura sa esenţială este donchihotească, ambivalenţă, precum Hermes/Mercur (una dintre personificările sale). Pe de o parte, el este un criminal, amoral şi rău, adesea identificat cu daimoni puternici ai lumii subpământene sau cu animale subpământene. El este responsabil pentru aducerea pe lume a durerii şi morţii într-o lume paradisiacă. Dar el este de asemenea capabil să facă bine. Adesea, este un psihopomp, un intermediar între zei şi oameni şi, de multe ori, natura sa diabolică este exact ceea trebuie pentru a ajuta iniţierea unui nou început - precum, de exemplu, Satan ca şarpele-trickster din Grădina Edenului, care o ispiteşte pe Eva spre actul cunoaşterii, punând capăt stării de *participation mistique* a omului, momentul de început (din punct de vedere mitologic) al istoriei conştiinţei umane.

Natura paradoxală a Tricksterului, combinând două aspecte contrarii, adesea îl face să fie o zeitate a graniţelor - un zeu, dacă vreţi, al spaţiului tranziţional. Acest lucru este valabil, spre exemplu, pentru zeul roman arhaic, Ianus, al cărui nume înseamnă „uşă" şi care, prin faptul că privea

în ambele sensuri, era zeul tuturor porţilor şi pasajelor (vezi Palmer, 1970). Ca patron al tuturor intrărilor, el este de asemenea, protector şi promotor al tuturor *începuturilor* - de aici luna ianuarie, începutul de an. Dar este de asemenea şi zeul ieşirilor, sărbătorit la recolta anuală, şi primele culte în numele său îl celebrau pe zeul Marte, zeul războiului. în Forumul Roman, templul său avea doua seturi de uşi batante. Când uşile erau închise, era pace la Roma. Când uşile erau deschise, era război civil. Aşadar, Ianus, ca orice Trickster, îmbrăţişează o pereche de contrarii.

întâlnim aceeaşi faţă dublă în cea mai timpurie imagerie ambivalenţă a lui Iahve, Dumnezeul Vechiului Testament, care este de asemenea un Trickster cu două feţe. Mâna stângă a lui Iahve este una a mâniei divine, a răzbunării şi geloziei - trimiţând inundaţii, bolişi moarte pentru a-i persecuta pe israeliţi. Pe de altă parte, mână sa dreaptă este una a milei, iubirii şi protecţiei. Dar adesea mâinile lui Iahve nu par să fie coordonate şi Israelul suferă mai mult de mânia sa decât beneficiază de milă. Treptat, prin suferinţa lui Moise, Iosua, Iacob, Noe şi Iov, Iahve ajunge la un fel de „poziţie depresivă" şi integrează natura sa agresivă şi libidinală. Aceasta este semnificaţia curcubeului din mitul potopului şi a legământului dintre Iahve şi poporul lui Israel, păstrat în chivot şi „scris în inimile" poporului său.

Problema mâinilor - dreaptă şi stângă - lui Iahve, fie integrate, fie disociate, vorbeşte despre un alt aspect interesant al figuri Tricksterului. Anume că Tricksterul disociază adesea o parte a corpului său, care ulterior duce o existenţă independentă. în unele poveşti, el îşi disociază anusul şi îi dă o sarcină, iar atunci când acesta eşuează să o îndeplinească, Tricksterul îl pedepseşte prosteşte, şi astfel îşi cauzează sieşi o mare suferinţă. în ciclul Winnebago,

mâna dreaptă a Trickesterului se ceartă şi se bate cu mâna stângă şi, uneori, el îşi trimite penisul să o violeze pe fiica unei căpetenii vecine. într-o povestire, el confundă prosteşte penisul său enorm cu un stâlp spre deliciul fără limite a! sătenilor adunaţi care sunt martorii acestor scene.

Toate aceste mitologii îl înfăţişează pe Trickster ca fiind atât diabolic (dezbină), cât şi simbolic (reuneşte). Ca zeitate a graniţelor el fie disociază, fie asociază diferite imagini interne şi afecte. El uneşte sau separă. Schimbându-şi forma după dorinţă, el este creativ, fie distructiv, fie transformator şi protector sau critic şi distructiv. El este total amoral, ca şi viaţa însăşi, instinctual, nedezvoltat, un prostănac, un farsor, un erou care ajută omenirea şi care schimbă lumea (vezi Radin, 1976).

în încarnarea sa ca daimon al mâncării în pacienta Mary, el i-a sedus eul spre dependenţa de mâncatul compulsiv şi alte activităţi aberante care să o distragă de la orice luptă cu realitatea. Aceasta inevitabil a pus-o într-o „stare modificată". Pentru că Daimonul său avea acces la energiile arhetipale inflaţionante ale lumii interne şi, cum era ca o adevărată Fantoma de la Operă, el a sedus-o pe Mary cu"muzica"sa, atrăgând-o ineluctabil într-o reţea de fantezii de grandoare melodramatică - dar în afara unei vieţi creative, cu dificultăţile ei, cu frustrările ei, cu dezamăgirile ei. în acest fel, ne putem imagina că „intenţia" sa este să încapsuleze spiritul personal ameninţat într-o lume a iluziei, pentru a nu permite dezmembrarea sa într-o realitate prea dură.

Nu mai este nevoie să spunem,Tricksterul este un adversarformi- dabil în

cursul proceselor de terapie cu pacienţi ca Mary. Adesea, în astfel de procese, trebuie să ne luptăm cu propriile noastre impulsuri diabolice, să dezvoltăm suficientă agresivitate neutralizată pentru a înfrunta abilitatea de a seduce a Tricksterului în pacient şi în noi înşine, menţinând, în acelaşi timp, „raportul” cu vulnerabilitatea şi nevoile autentice ale pacientului. Această luptă constituie un adevărat „moment critic”

în procesul terapeutic şi multe procese au eşuat între Scilla prea multor confruntări şi Caribda unei exagerate compasiuni şi a complicităţii cu „curentul de adâncime” din regresia malignă a pacientului. Dacă vrem să scoatem eul traumatizat al pacientului din sanctuarul său interior şi să-l determinăm să aibă din nou încredere în lume, este necesar să găsim o cale de mijloc între compasiune şi confruntare. Găsirea acestei „căi de

mijloc” este atât o provocare descurajatoare, cât şi oportunitate enormă în lucrul psihoterapeutic cu victimele traumei timpurii

.ALTE ILUSTRĂRI CLINICE

psihoter:

persona

ALE SISTEMULUI DE AUTOÎNGRIJIRE

Falsul Zeu transformă suferința în violență. Adevăratul Zeu transformă violența în suferință.

(Simone Weil, 1987: 65)

mului de autoîngrijire, în special rolul său de Protector,

păzitor şi,

r, iar, în al doilea caz

a prin derularea unei serii de vise, pe durata

il în corp, într-un stadiu avansat al lucrului cu suferinţa în i. Capitolul se încheie cu unele speculaţii teoretice legate de

FETIŢA ŞIINGERUL

Una dintre cele mai impresionante povestiri despre rolul de conservare

a spiritului şi a sistemului
de autoîngrijire şi despre
Şinele său păzitor, a fost
relatată de Edward Edinger
în prelegerile sale
înregistrate despre Vechiul
Testament, ţinute la
Institutul Jung di

nLos Angeles (vezi Edinger, 1986). Se pare că povestea provenea de la Ester Harding, analist în New York, care a cunoscut persoana din Anglia căreia i se întâmplase, lată ce s-a petrecut:

într-o dimineaţă, o mamă a trimis-o pe fetiţa ei de 6 sau 7 ani în biroul tatălui ei ca să-i transmită un mesaj important. La scurt timp după aceea, fetiţa s-a întors şi a spus:"îmi pare rău mamă, îngerul nu mă lasă să intru" Mama a trimis-o din nou pe fetiţă, dar aceasta s-a întors cu acelaşi rezultat. Iritată de excesul de imaginaţie al fetei, mama s-a dus să comunice ea însăşi mesajul. Când a intrat, şi-a găsit soţul mort în birou.

Această poveste ne arată cum reuşeşte psihicul să facă faţă unor emoţii copleşitoare. Unele afecte pur şi simplu nu pot fi procesate cu resursele normale accesibile eului şi este nevoie să fie accesate resurse mai „adânci". Aceste resurse mai adânci sunt acele mecanisme defensive salvatoare ale Sinelui care blochează căile eului în acele momente traumatice, când, aşa cum aceste mecanisme par să „vadă" în înţelepciunea lor, siguranţa trebuie să sară, casă spunem aşa, pentru ca trăsnetul să nu ardă toate circuitele din casă.

în cazul de faţă, unul din efectele „îngerului" Sinelui a fost s-o aducă în peisaj pe mama fetiţei. O traumă de o asemenea magnitudine nu poate fi depăşită de „echipamentul" psihic al unui copil. Tensiunea unui asemenea afect copleşitor este pur şi simplu prea mare. Sistemele defensive ale Sinelui ştiu acest lucru şi operează „deconectarea"necesară.Totuşi, ele nu pot suplini mult timp resursele care lipsesc. Medierea din partea eului unei persoane tranziţionale este necesară, şi aici intervine mama. Nu ştim care a fost reacţia mamei, dar putem presupune că a avut o importanţă crucială. Poate că a fost prea acaparată de şocul propriu şi de suferinţă pentru a-şi ajuta fiica. Sau poate că în răspunsul mamei fata a găsit un „model" pentru propriile ei sentimente şi permisiunea dea le simţi.

în orice caz, multe dintre traumele care ajung la psihoterapeut pentru remediere sunt traume timpurii de acest fel, acum acoperite de multe de straturi de apărări şi eforturi parţiale de mediere, mai mult sau mai puţin reuşite, adunate în decursul anilor. Unul din modelele cele mai utile pentru abordarea unor astfel de traume în psihoterapie a fost elaborat de regretatul Dr. Elvin Semrad (Semrad and Buskirk, 1969) şi dezvoltat într-un studiu recent al lui David Garfield (1995). Deşi aceşti autori îşi limitează discuţia la psihoterapia cu pacienţi psihotici, tehnica lor în trei paşi este relevantă pentru toate tipurile de tulburări disociative. Ea implică o

atenţie meticuloasă acordată *afectului* clientului. în primul rând, afectul trebuie *descoperit ¡r*l istoria clientului şi (în cazul psihozei) eliberat de elementele sale iluzorii, halucinatorii sau neologice; mai departe, afectul trebuie *recunoscut* („însuşit") şi simţit în corp de către pacient; în fine, afectul trebuie să-şi găsească o *exprimare verbală* în limbaj şi să fie organizat în istoria narativă a individului - în povestea vieţii sale. Complexitatea acestor trei etape este ilustrată pe larg în cartea lui Garfield.

LENORE ŞI ZÂNA-NAŞĂ

O fetiţă pe nume Lenore, care mai târziu mi-a devenit clientă, s-a născut într-o familie înstărită din vestul Europei. Mama ei era alcoolică şi era o femeie care, în urma unei grave neglijări din partea propriei sale mame, nu era în nici un fel aptă de a avea un copil. O depresie postnatală a urmat după naşterea Lenorei.Tatăl, un diplomat ambiţios în serviciul extern, era de regulă absent. La sfârşitul primei luni din copilăria pacientei mele, ea era subnutrită şi aproape moartă. După ce a stat zece zile într-un spital unde a fost hrănită intravenos, a fost trimisă să locuiască cu bunica dinspre mamă. La nouă luni s-a întors la mama ei, care între timp amenajase o cameră de joacă roz, populată cu păpuşi în mărime naturală, pe care le îmbrăca şi cărora le cânta. Lenore a nimerit în această încăpere a păpuşilor şi a fost îmbrăcată şi' tratată întocmai ca şi restul"familiei"de păpuşi a mamei - cu excepţia faptului că nu îşi aducea aminte ca mama ei s-o fi atins vreodată, în timp ce pe celelalte păpuşi le atingea şi „se juca"cu ele.

La patru ani, Lenore ştia că e ceva în neregulă cu ea. Nu se simţea reală, era diferită de ceilalţi copii şi inadaptabilă. Nu putea să mănânce cu familia fără să vomite şi începuse să ascundă mâncare în camera ei de joacă. A ajuns la concluzia că are un IQ scăzut, sau este nebună, sau e un soi rău, sau altceva de felul acesta. La opt ani a început să facă planuri pentru sinucidere. Se gândea că viaţa în cer, despre care auzea la Şcoala de Duminică, era de preferat vieţii acesteia. Şi apoi, acolo plecase iubitul ei bunic, pe când ea avea patru ani. S-a hotărât să se arunce de la balconul apartamentului mătuşii sale. Dar în noaptea dinaintea plănuitei sinucideri, a avut următorul vis, care s-a repetat de două ori:

Sunt în dormitorul meu roz şi mă gândesc la moarte. Deodată naşa mea zână [un personaj imaginar care a susţinut-o] a venit la mine şi mi-a spus pe un ton foarte sever:"Dacă mori, totul s-a terminat! Vei fi îngropată şi o să te dezintegrezi. Nu vei mai fi tu niciodată şi nimic nu va mai rămâne din

tine, decât carne putrezită şi oase. Aceasta este pentru totdeauna. Pentru totdeauna! înţelegi?! Niciodată nu vei mai exista din nou, în toată istoria lumii!"

Interpretare şi comentariu teoretic

Lenore s-a trezit din vis terorizată, dar a renunţat la sinucidere. Totuşi, pentru a rămâne în viaţă, ea a trebuit să „ucidă" (adică să disocieze) o parte din ea, adică a trebuit să se scindeze în două, cam în acelaşi fel în care omul originar al lui Platon s-a despicat în două, fiecare jumătate rămânând să tânjească în veci după perechea sa. O jumătate era fata aceasta deprimată, sfrijită şi neadaptată, cu astm şi ulcere la stomac, care nu-şi putea controla ieşirile isterice şi era bătută de mama ei înfuriată. Dar o altă parte a ei a început să aibă o viaţă secretă, ţesută din fărâme din spectacole muzicale de pe Broadway, cărţi şi propria ei imaginaţie. Ori de câte ori era umilită sau agasată la şcoală sau când mama ei o ameninţa că o va da spre adopţie, ea se încuia în camera ei de joacă şi începea să-şi cânte singură despre o tainică lume imaginară, elaborată, unde ea făcea parte dintr-o familie iubitoare cu mulţi fraţi adorabili. Ea văzuse musicalurile de pe Broadway *Şapte mirese pentru şapte fraţi şl Pacificul de Sud,* precum şi *PeterPan,* şi acestea i-au servit ca stimulent pentru familia ei imaginară şi aventurile lor."Familia"aceasta locuia pe frontieră în vremuri grele, dar ea şi câinele ei aveau puteri speciale şi o capacitate de comuniune profundă cu animalele sălbatice, copacii şi stelele. în lumea ei imaginară, avea o mamă iubitoare, care avea însă o soră foarte rea („mătuşa" ei cea haină), un „tată" care era adesea absent şi mulţi fraţi iubitori cărora le plăcea s-o asculte cântând.

Lumea aceasta imaginară a devenit pentru Lenore un refugiu temporar şi un sanctuar. Spun temporar, fiindcă atunci când a intrat în terapie, chiar şi lumea ei internă a devenit în parte persecutoare. Dar ea a susţinut-o timp de patru ani, cât a fost în perioada de latenţă'şi acasă situaţia era insuportabilă. în fiecare noapte, ca să poată adormi, ea se transpunea în acea lume. A continuat să o facă şi la şcoală, de asemenea un mediu traumatic. Stătea în spatele clasei, detaşată de lecţie, imaginându-şi că pozează pentru nişte fotografi veniţi să documenteze viaţa acestei celebre cântăreţe din clasa a cincea, care cânta atât de frumos şi ducea o viaţă atât de fascinantă în acea minunată familie cu numeroşi fraţi. Alteori, pentru a se consola, Lenore îşi imagina că „mama" acestei familii îi cânta, şi îşi cânta ea însăşi cu glas scăzut:

Nimic nu te va vătăma, Nu cât sunt eu în preajma ta, Demonii mişună acum pretutindeni, îi voi izgoni în urlete. Nimeni nu-ţi va face vreun rău, Nu cât sunt în preajmă eu...

Experienţa mea cu această tânără femeie m-a învăţat din perspectivă clinică ce înţelegea Jung prin personalitatea supraordonată pe care a numit-o"Sine". Ca o realitate unitară mai mare şi mai cuprinzătoare aflată în contact cu universul, Sinele acesta a văzut eul chinuit al pacientei mele şi felul cum îşi raţionaliza el propria extincţie şi a intervenit cu un vis care a menţinut-o în viaţă. După care a hipno-

* în psihanaliză, al patrulea stadiu al dezvoltării psihosexuale, aproximativ de la vârsta de cinci ani şi până la pubertate; în acest interval, sexualitatea este în stare latentă, toate energiile fiind folosite pentru atingerea idealului de bărbat sau de femeie al copilului, (n.t.)

tizat eul acesta frânt şi secătuit şi l-a scăldat în poveşti - imersându-l într-o matrice fortifiantă de imagini arhetipale. Dar, în cele din urmă, a avut nevoie de ajutor. A luat-o pe această tânără femeie slăbită şi înspăimântată şi, cu toată împotrivirea acerbă, a adus-o la terapie, fiindcă şi-a dat seama că, în pofida eforturilor sale susţinute de a izola şi hrăni eul ei asediat, situaţia se înrăutăţea. Asemenea plantelor hidroponice crescute fără pământ, fragila identitate a fetiţei rămânea „verde"cu dieta ei rarefiată de iluzii, dar nu creştea niciodată. Şi oricât s-**ar** fi străduit, partea pozitivă a Sinelui nu putea să elimine prezenţa crescândă a „demonilor prădalnici".

Am înţeles lucrul acesta când a devenit clar că exista şi o altă latură, mai sumbră, în viaţa imaginară a Lenorei. Ea avea un câine cu numele de George şi în fiecare seară, după acele mese groaznice, ea şi George mergeau la plimbare. Ei aveau lungi conversaţii despre cum vor scăpa din casa aceeaşi vor merge să trăiască altundeva. Dar când George nu se purta cum se cuvine, Lenore se înfuria, lovind şi brutalizând câinele, după care întotdeauna regreta cumplit şi promitea că nu se va mai repeta.

Latura aceasta întunecată a protectorul ei lăuntric o persecuta adesea cu voci ale urii de sine. Cu un anume prilej, la insistenţele mamei, ea s-a dus la o petrecere dată de liceu. Când s-a întors acasă, a făcut greşeala să-i spună mamei cât de rău se simţise. Nimeni nu a invitat-o la dans şi ea a petrecut întreaga seară stând în întuneric. Auzind aceasta, mama ei, care era beată, s-a mâniat şi a atacat-o fizic - cum poate Lenore s-o umilească astfel? Ce le va spune tuturor doamnelor de la club etc.? în timp ce sentimentul de umilinţă al mamei se amplifica, Lenore a avut una din desele ei izbucniri isterice, până când loviturile i-au frânt spiritul. După aceea, pacienta şi-a amintit de o mustruluială severă primită de la o voce *interioară*, care a certat-o cu aceste cuvinte:"Tu, proastă mică ce eşti - ţi-am zis doar să nu-i spui niciodată

mamei tale adevărul! Ce se întâmplă cu tine? Nu vom reuşi niciodată dacă nu-ţi vei folosi mai bine mintea!”

Era aceeaşi voce care-i spusese că era „soi rău” că era nebună - că nu trebuie să dezvăluie niciodată ce este în ea şi, mai presus de orice, niciodată să nu spere şi să nu aştepte nimic. Vocea era masculină şi răutăcioasă. Ea nega totul:”O vreau pe mama”-”Nu! Nu o vrei pe mama ta, mă ai pe mine!”„Vreau să mă căsătoresc”-”Nu! Nu vrei să te căsătoreşti, vrei să fii liberă pentru cariera ta!”0 umplea de previziuni sumbre:”Soţul te va părăsi... o să sfârşeşti o beţivă, la fel ca maică-ta... vei renunţa... vei da greş!”

Vedem aşadar aici două laturi ale sistemului de autoîngrijire. Pe de o parte, el este un înger păzitor sau o”naşă-zână”, care o menţine pe pacientă în viaţă, inducându-i frica de sinucidere şi o ajută să disocieze o parte a sinelui ei adevărat, sechestrată în fantezie şi în camera ei de joacă roz. El apare apoi ca un vrăjitor - povestitorul arhetipal care spune basme înainte de culcare unei fetiţe înspăimântate, îi cântă şi o alină cu speranţe iluzorii. Dar atunci când speranţa aceasta se leagă de o componentă reală a lumii sau când ea suferă o dezamăgire în eforturile ei autentice de a se conecta la realitate, partea protectoare a sistemului de autoîngrijire devine *diabolică* şi atacă eul şi obiectele sale interioare vulnerabile.

Figura liniştitoare şi cea diabolică din lumea internă a Lenorei i-au apărut în viaţa conştientă ca două „voci” extrem de puternice pe care le auzea în cap. Ele îi vorbeau cu mare autoritate, atât în favoarea, cât şi împotriva ei. Mai târziu, în analiza Lenorei, una din principalele noastre sarcini a fost s-o sensibilizăm la aceste voci (cu care ea se identifica în totalitate), adică am încercat să facem aceste voci *ego-sintonice* să devină *ego-distonice* şi să îndemnăm eul ei să ia poziţie în relaţie fie cu seducţia, fie cu tirania Protectorului/Persecutorului ei. în situaţia aceasta, vocea şi atitudinea terapeutului nu trebuie să fie numai „amabile şi înţelegătoare”, ele trebuie de asemenea să împrumute puţin din forţa şi fermitatea tiranului - adică nu trebuie să se teamă să rănească eul inflaţionat al pacientului şi trebuie să i se adreseze cu autoritate. încetul cu încetul, „vocile” sistemului ei de îngrijire au fost înlocuite cu o voce mai realistă, modulată şi tolerantă, dar abandonarea Protectorului/Persecutorului şi a „vocii” sale s-a dovedit a fi mai dificilă decât îmi imaginasem la început. Lenore mi-a spus că avea sentimentul că trădează un vechi prieten - şi încă unul care îi salvase viaţa.”Dacă aş curma vocea

aceasta", a spus ea,"ar fi ca şi cum i-aş spune mamei mele că nu o iubesc... *de fapt eu iubesc vocea aceasta*... la fel cum o iubesc pe mama - oricât de nebunește ar părea. «Ea» m-a acaparat complet... nu înțelegi? în comparație, vocea ta este firavă! Unde vei fi tu când voi avea nevoie de ajutor? Vocea aceea mi-a salvat viața. Pare o nebunie, dar nu știu cum altfel să explic."

Apariția copilului din vis

După circa patru ani de la începutul terapiei, Lenore a suferit o traumă de circumstanță, care i-a deschis rana suferințelor de la începutul copilăriei. Fusese măritată scurt timp cu un bărbat narcisist care o tratase foarte asemănător felului cum o tratase mama ei în camera de joacă roz din copilărie - ca un obiect, ca o păpușă. La începutul relației lor, el chiar o numise „păpușa mea vie". în ajunul ședinței pe care o voi relata aici, bărbatul acesta i-a spus cu răceală și fără sentimente că nu o mai iubește și vrea să divorțeze. Firește că Lenore a fost disperată, chiar dacă ani la rând nu se simțise deloc apropiată de el.

La acea dată, ea avea o relație solidă în transfer cu mine și un fapt foarte interesant petrecut în anul precedent a fost că, pentru prima oară în viața ei, a început să-și amintească vise. Unul din personajele obișnuite din visele ei s-a dovedit a fi imaginea unei fetițe neglijate, inocentă și mânioasă. Copilul acesta din vis a devenit foarte important pentru pacientă (și pentru mine), fiindcă de fiecare dată când apărea fetița și noi discutam despre ea, Lenore începea să plângă; era o durere pe care nu o mai resimțise până atunci - durere pentru neglijarea și abuzurile pe care le îndurase ca fetiță care se „rupsese" în două. Cu ajutorul acelui copil din vis a putut de asemenea să înceapă să jelească irosirea anilor din copilărie care au urmat clivajului, ani în care trăise fără un suflet sau psihic viu. *Acest proces de doliu reprezenta „psihoterapia" ei.*

în ședința care a urmat după anunțul crud al soțului, ea a început să se plângă de un nod teribil de tensiune în stomac. Se temea că ulcerul din copilărie este pe cale să revină. Altminteri, se simțea amorțită și fără contact, l-am cerut pur și simplu să se concentreze pe senzația aceea din stomac, închizând ochii și trăgând aer în piept, și să-mi descrie orice imagini ale durerii fizice, l-am spus să-și lase stomacul să vorbească și să ne spună ce are de zis. A avut nevoie de câteva minute ca să se relaxeze suficient pentru a se angaja în proces, dar deodată a icnit, cu ochii larg deschiși

într-o combinaţie de frică şi emoţie. O „văzuse” deodată pe „fetiţa” ei, cu ochii în lacrimi din cauza unei suferinţe profunde, aruncându-i pacientei doar o privire scurtă şi disperată. La imaginea aceasta Lenore, a izbucnit în lacrimi - fapt neobişnuit pentru femeia aceasta autosuficientă.

Tot restul acestei şedinţe foarte semnificative nu a făcut decât să-şi ţină capul în mâini şi, încurajată de mine să nu se disocieze de senzaţie, a plâns pentru fetiţa aceasta pierdută şi cu inima frântă. Făcând acest lucru, amorţeala a dispărut, tensiunea din stomac s-a relaxat şi ceea ce am putea numi spiritul ei personal i-a „reintrat” în corp. în acest proces, măsura întrupării ei crescânde a fost forţa afectului ei spontan. Când a ieşit din şedinţă, era epuizată, dar fundamental schimbată. Ceva de multă vreme disociat de viaţa ei s-a conectat din nou, s-a integrat şi s-a încarnat. Ea a înţeles de asemenea faptul foarte important că actuala ei traumă cu soţul nu era decât ediţia cea mai recentă a unei traume mult mai timpurii - una pe care nu fusese în măsură s-o experimenteze ca fetiţă, dar o experimentase acum în abandonul soţului şi cu ajutorul relaţiei ei pozitive cu mine. Aceasta nu a făcut-o să se „simtă” cu nimic mai bine, dar a conferit o semnificaţie nouă durerii sale devastatoare. în rezumat, am putea spune că, în momentul de faţă, odată cu vindecarea clivajului dintre mintea şi corpul ei, s-a întors un spirit însufleţitor, tensiunea din corpul şi mintea ei s-au relaxat şi ea şi-a recuperat sufletul, sau psihicul. Aceasta nu este o rezolvare permanentă a problemei, dar experienţe de felul acesta sunt încurajatoare pentru pacient şi consolidează procesul de doliu, care altminteri este atât de umilitoare pentru victima traumei.

GUSTAV ŞI PĂRINŢII SĂI CEREŞTI

Aceasta este povestea unui băieţel pierdut pe care îl voi numi Gustav - ulterior pacientul meu - născut într-un mare oraş german în ajunul celui de-al Doilea Război Mondial. Tatăl lui a fost soldat nazist şi alcoolic. Gustav şi-l amintea ca pe un bărbat tiranic şi brutal, care atunci când venea acasă de pe front, îl lua pe fiul său de urechi şi i le răsucea până când acesta începea să plângă şi să-l implore să înceteze. Mama lui a fost o ţărancă frumoasă, care lucra la brutărie şi încerca fără prea multă convingere să-l protejeze pe Gustav de tatăl său, deşi era ea însăşi deseori bătută. Gustav avea şase ani când au început bombardamentele aliate asupra Germaniei. El şi-a adus aminte cum la primul bombardament s-a ascuns în beci, iar după aceea a umblat prin moloz. Şi-a amintit de asemenea că nu îi era deloc frică atunci când era

împreună cu mama lui. Mai târziu, când bombardamentele s-au intensificat, a fost trimis la mătuşa lui de la ţară, unde au locuit în incinta unui"azil de bolnavi mintal". Unchiul lui era măcelarul instituţiei şi un om cu înfăţişare terifiantă, al cărui şorţ era adesea stropit cu sânge. Despre cei patru ani petrecuţi acolo, el îşi aminteşte foarte puţin, exceptând senzaţia permanentă de teamă şi consternare, o teroare fără nume în legătură cu azilul, umilinţa de a folosi ca toaletă ziarele de sub patul său, din frica de a nu traversa coridorul întunecat din dreptul camerei unchiului său, plânsul necontenit după mama lui şi dojenile ei, când venea în vizită, că este un copil atât de plângăcios.

Cinci ani mai târziu, cârid războiul se terminase şi tatăl său se afla într-un lagăr de prizonieri de război, el s-a întors împreună cu mama lui în apartamentul bombardat unde îşi petrecuse primii şase ani ai vieţii. Din casa lor nu mai rămăsese nimic în afara celor patru pereţi şi a unui pupitru vechi care aparţinuse tatălui său. Străzile erau pline de moloz şi de bande prădalnice de tineri, care îl băteau, îi furau mâncarea sau îl molestau sexual. Mama lui a fost umilită şi alungată de pe ogoarele fermierilor fiindcă a furat cartofi. El trăia cu frica permanentă de bombele neexplodate. La scurt timp după ce tatăl său s-a întors acasă, mama lui a rămas gravidă şi şi-a provocat avort cu o andrea.; ea a avut o hemoragie abundentă şi a ajuns la spital, lăsându-l pe Gustav acasă timp de o săptămână cu tatăl său alcoolic.

Aceasta este tot ce îşi aduce el aminte. Ceva îngrozitor i s-a întâmplat în timpul acela petrecut cu tatăl său - nu mai ştia ce anume.
într-o criză de furie a distrus vechiul pupitru cu un topor, sau cel puţin aşa i s-a spus. Şi-a amintit că mama lui a trebuit să-şi părăsească patul din spital ca"să-l salveze". Are doar o imagine vagă a spitalului de boli mentale unde a fost dus într-o stare delirantă, vorbind incoerent. Şi-a amintit că după acest eveniment nimic nu a mai fost la fel. „Ceva s-a rupt în mine atunci", mi-a spus el, patruzeci de ani mai târziu. „Am murit pentru viaţa mea reală şi am renăscut ca o cochilie. începând de atunci, nu m-am mai putut trezi dimineaţa. Mi-am pierdut interesul pentru orice - până când am venit în America..."

Şi totuşi, în toţi acei ani teribili, băieţelul acesta nu a fost lipsit de speranţă. în fiecare zi, el aştepta cu emoţie ora de culcare, fiindcă noaptea, în întunericul camerei sale din casa măcelarului, juca de unul singur un joc imaginar. Citise cândva într-o revistă germană despre descoperirea

mormântului regelui Tut şi văzuse imagini cu toate minunatele artefacte şi tezaure de aur, iar în fantezia lui se imagina a fi el însuşi băiatul-rege care domnise asupra unui enorm regat egiptean ce se întindea până departe în sudul Africii. în fantezia aceasta, el dispunea de tot ce avea nevoie. Era alintat, hrănit şi i se ofereau de toate din abundenţă. Dar cel mai important, avea un mentor special - Marele Preot, pe care îl iubea şi de care era iubit. Omul acesta - care avea puteri supraomeneşti şi era de fapt un fel de zeu - îl învăţa tot ce trebuia să ştie despre lume: despre astronomie, lumea naturii, puterile misterioase ale zeilor, cum să devină soldat. De asemenea, Marele Preot juca cu el diferite jocuri - jocuri complicate ale căror reguli erau definite de hieroglife stranii. Şi ca o pereche a preotului / tată era o mare preoteasă / mamă - o frumoasă femeie / zeiţă care îl învăţa toate artele femeilor, inclusiv muzica şi sexualitatea.

La aceştia doi el se gândea ca la"părinţii mei cereşti"şi prezenţa lor reconfortantă în viaţa lui nu se limita numai la fantezia cu regele Tut. Ei apăreau de asemenea în camera lui după ce adormea - în visele sale. Dar în vise ei erau diferiţi. Nu interacţionau niciodată cu el aşa cum făceau în fantezia lui, ci doar erau „acolo", în robele lor lungi albastre. Ei apăreau în toate visele în care Gustav era îngrozit sau supărat peste limitele pe care le putea suporta]n mod obişnuit. Simpla lor prezenţă era suficientă pentru a-l calma lăuntric. Uneori ei îi vorbeau pe un ton liniştitor - nu-şi amintea niciodată ce anume îi spuneau, dar indiferent ce va fi fost, îl calma şi îl făcea să se simtă în siguranţă.

Interpretare şi comentariu teoretic

Cu fantezia aceasta imaginativă, Gustav a fost capabil să menţină speranţa vie şi să ţină la distanţă disperarea sinucigaşă care-l bântuia în timpul zilei. Psihologia clasică ar putea să vadă aici începutul unor probleme psihopatologice serioase ale copilului - primele semne al unui clivaj major în experienţa sa de sine între o lume interioară distorsionată, fantastic de elaborată, şi o lume exterioară care a devenit intolerabilă. Analiza clasică va dori să vadă în această fantezie o metodă de apărare şi să-i reducă conţinutul la relaţia halucinantă regresivă a acestui băiat cu părinţii absenţi. Toate acestea sunt reale şi, într- adevăr, când băieţelul acesta a crescut şi am avut privilegiul să lucrez cu el ca pacient, mare parte din munca noastră s-a concentrat în jurul imagoului părinţilor săi. Dar o abordare jungiană nu se mulţumeşte să lase lucrurile să treneze la nivelul unei drame pur personale şi vrea să privească dincolo de interpretarea

reducţionistă, la *telos*-ul acestei fantezii - scopul ei - precum şi la conţinutul ei arhetipal.

O abordare jungiană a acestui material ar dori să confirme că, date fiind circumstanţele vieţii acestui băiat, capacitatea psihicului său de a inventa o astfel de fantezie a fost un miracol în sine şi a avut un efect miraculos - l-a menţinut în viţă, atât fizic, cât şi psihic. Mai precis, i-a menţinut viu spiritul, chiar dacă înmormântat în fantezii, urmând să renască mai târziu, asemeni băiatului-rege. Vedem aşadar că unul din „scopurile" psihicului arhetipal şi ale arhetipului său organizator central, pe care îl numim Sine, este să menţină germenele eului viu şi în viaţă, să susţină spiritul personal atunci când viaţa l-a abandonat în toate celelalte privinţe; în cazul de faţă, să-l menţină viu spunându-i poveşti - poveşti care îi atribuie un „loc" semnificativ (deşi magic) în viaţă şi, prin urmare, speranţă. între paranteze fie spus,
psihicul arhetipal nu poate face lucrul acesta la nesfârşit fără ajutor din partea realităţii, şi de obicei trebuie plătit un preţ mare în adaptarea persoanei la realitate atunci când lumea internă este obligată să vină astfel în ajutorul unui eu asediat. Sandor Ferenczi descrie foarte frumos acest proces în relaţie cu un caz foarte asemănător cu al lui Gustav:

> 0 trăsătură surprinzătoare, dar aparent generală, a procesului acesta de
S clivaj al sinelui este transformarea bruscă în narcisism a relaţiei, devenită
~ intolerabilă, cu obiectele. Omul părăsit de toţi zeii evadează complet din
realitate şi creează pentru el însuşi o altă lume, în care, nestânjenit de gravitaţia terestră, poate înfăptui orice doreşte. Dacă nu a fost iubit sau a fost chiar chinuit, el desprinde acum din sine o parte care, sub forma unui protector iubitor, adesea matern, compătimeşte restul chinuit al sinelui, îl hrăneşte şi decide pentru el; şi toate acestea sunt făcute cu înţelepciunea cea mai profundă şi inteligenţa cea mai pătrunzătoare. El este inteligenţa şi bunătatea înseşi, un înger păzitor, ca să zicem aşa. îngerul acesta vede din exterior copilul suferind sau asasinat, străbate întregul Univers în căutare de ajutor, inventează fantezii pentru copilul care nu poate fi salvat altfel etc. Dar în momentul unei traume foarte puternice şi repetate, chiar şi acest înger păzitor trebuie să-şi recunoască neputinţa şi să-i mărturisească copilului torturat înşelătoria bine-intenţionată la care a recurs; după care nu mai rămâne nimic altceva decât sinuciderea, dacă în realitate nu survine o schimbare favorabilă de ultim moment. Evenimentul favorabil care se opune impulsului sinucigaş este faptul că în această nouă luptă traumatică pacientul nu mai este singur. (Ferenczi, 1933:237)

De asemenea, abordând acest material dintr-o perspectivă jungiană, am dori să notăm cel puţin că fantezia

acestui băieţel conţine motive universale - imagini arhetipale pe care le găsim, de exemplu, în motivul, răspândit printre populaţiile primitive, „părinţilor duali”, unul pământesc, celălalt ceresc. Ideea că în spatele părinţilor personali se află nişte echivalenţi spirituali este o credinţă larg răspândită care ne urmează până în prezent în obiceiul „naşilor”, care sunt prezenţi la botezul copilului şi îi supraveghează viaţa spirituală. Obiceiul acesta întruchipează la rândul său faptul că pentru un
copil tatăl personal „poartă” arhetipul „Tatălui”, adică Sinele, cu toate implicaţiile sale spirituale în întreaga lume.

Avem aici un exemplu despre felul în care eul traumatizat, lipsit de un tată personal afectuos şi abordabil, alături de care să crească, este susţinut de obiectul de fundal din psihicul colectiv care „îşi face intrarea”, să zicem aşa, pentru a întreţine eul în fantezie (sistemul de autoîngrijire). Nu ar fi satisfăcător să spunem pur şi simplu că Gustav i-a „inventat” pe părinţii săi cereşti pentru a-şi îndeplini o dorinţă, viziunea freudiană clasică. Mai degrabă, atunci când eul său frânt a căzut în abisul traumei, el a descoperit acolo ceva care „să-l prindă” - psihicul arhetipal - un nivel de fiinţă „structurată” în psihic care nu este creaţia eului.

în fine, în atracţia irezistibilă de a deshuma mormântul băia- tului-rege Tut, trebuie să vedem faptul că Gustav a descoperit o realitate arheologică ce i-a externalizat propria „moarte” prematură, adică pierderea „spiritului” în traumele combinate ale vieţii sale. înmormântarea egipteană, cu procedurile sale elaborate de mumificare a corpului, sarcofagele multiple incluse unul într-altul şi proviziile pentru decedat, toate au fost concepute cu grijă ca să asigure o casă pentru *Ba* şi *Ka,* spiritul şi respectiv sufletul mortului. Preoţii, „oamenii-zei”, purtătorii Sinelui, erau cei care pregăteau locul pentru păstrarea în siguranţă a spiritului personal. în scurta descriere care urmează a procesului său terapeutic, vom vedea cu câtă înverşunare „ei” (membri ai sistemului de autoîngrijire) au refuzat să renunţe atunci când a început lucrul cu sentimentele sale traumatizate.

Terapia lui Gustav: recuperarea memoriei traumatice

Primele săptămâni din terapia lui Gustav au fost un schimb elaborat de altercaţii menit să testeze gradul de încredere al recipientului analitic şi să se asigure că poate avea încredere în mine. De îndată ce el a început să se „lase în seama” sprijinului pe care l-a simţit, au început să iasă la suprafaţă sentimente de mult îngropate, asemeni unor flăcări

pălpâind în jurul fitilului de vise. Iată primul vis pe care l-a prezentat - unul care dezvăluie tristeţea insuportabilă din nucleul sinelui său din copilărie, precum şi figura Sinelui arhetipal care-i protejează spiritul vulnerabil.

Mă aflu la etajul al doilea al unei clădiri mari. Există temeri că va izbucni al Treilea Război Mondial. Mă duc la baie. Acolo este o fereastră largă şi adăposturi. Un băiat de 12 ani se sprijină între adăposturi, cu faţa la perete, bolnav, cu ochii închişi de frică, durere şi disperare. A vomitat peste tot în jur. *Prin* fereastra enormă văd explozii în depărtare şi cu picioarele simt cum vibrează solul. A început războiul. Ies în fugă din baie ca să cobor la un nivel inferior în casă, dacă e posibil să mă adăpostesc într-un subsol. Interiorul clădirii este enorm şi deschis ca într-o biserică. La parter s-a adunat o mulţime de oameni. Deasupra mulţimii, în aer, se produce o explozie. Mă aştept la un nor în formă de ciupercă, dar în schimb îşi face apariţia o figură colorată care inspiră o teamă evlavioasă: un joker sau un clovn - de fapt, un BUFON într-un veşmânt luminescent din bucăţi de stofă colorată. Sunt îngrozit. Ştiu că acesta trebuie să fie Diavolul.

Gustav a fost foarte îngrijorat din cauza acestui vis. Să însemne că va muri? Sau că va înnebuni? Lumea lui era pe cale să se *sfârşească?* (De fapt, el suferise deja atât o"moarte", cât şi un colaps, dar pe atunci eu încă nu ştiam.) I-am spus că, după părerea mea, imaginea băiatului de 12 ani cuprins de disperare (în combinaţie cu izbucnirea celui de-al Treilea Război Mondial) sugerează că la vârsta aceea i s-a întâmplat ceva catastrofal - ceva care „a pus capăt lumii sale". L-am întrebat ce-şi aduce aminte de la acea vârstă şi atunci a început dezvăluirea lentă şi dureroasă a ororii necunoscute care se petrecuse în săptămâna fatidică în care mama lui fusese spitalizată. La fiecare şedinţă am dezgropat câte puţin din refularea care acoperise această traumă - am înlăturat, ca să zic aşa, încă un înveliş al spiritului său mumificat. Alături de expresii ale unei dureri şi tristeţi nemăsurate, am întâmpinat o mare rezistenţă la fiecare pas. înainte să descriu aceste rezistenţe şi scoaterea la lumină, într-un final, a traumei, trebuie spuse câteva cuvinte despre Bufon / Diavol.

Avem aici o imagine fără asocieri personale, fapt deseori adevărat în privinţa imagisticii arhetipale. Dacă vrem să înţelegem care sunt intenţiile psihicului cu o astfel de imagine, este prin urmare necesar să o *amplificăm,* adică să descoperim ce semnificaţie a avut ea în psihicul colectiv de-a lungul a mai multe generaţii. Dacă căutăm cuvântul „bufon"în oricare dicţionar de simboluri, vom găsi materiale precum acesta: bufonul a jucat adesea un rol terapeutic în societate, ca o verigă de legătură cu inconştientul şi nebunia.

Provocând râsul şi eliberând anxietăţile reprimate, el răsturna ordinea obişnuită şi servea în felul acesta ca un corectiv al rigidităţilor vieţii conştiente. De unde şi frecventele sale apariţii la curţile medievale, unde, îmbrăcat cu veşminte peticite sau multicolore, îşi bătea joc de rege şi de domnia lui. De obicei, el era un acrobat îndemânatic, şi uneori un magician, iar la carnavalurile şi spectacolele din perioada medievală, clovneriile sale culminau adesea cu o moarte şi o resurecţie simbolice. Deseori el apărea ca Diavolul, însoţit de artificii, fum şi duhoare de sulf. Dacă la cărţile de tarot îţi iese Bufonul, se spune că aceasta înseamnă cufundarea iminentă în inconştient (exact ce i se va întâmpla lui Gustav, dar nu sub forma morţii efective, cum s-a temut el).

Bufonul personifică ceea ce Jung a numit arhetipul Tricksterului - acea figură donquijotescă versatilă care traversează toate graniţele, chiar şi pe cele stabilite pentru a-i separa pe oameni de zei. Un astfel de Trickster, foarte des menţionat de Jung, a fost descris chiar ca purtând „Omnes colores" - toate culorile. Este vorba de Hermes / Mercurius, marele mesager / mediator al zeilor, zeul alchimiei, singurul care putea trece pragul dintre tărâmurile divin şi uman. „Culorile" sale semnificau rolul său în procesul alchimic de recuperare a „negrelii" din primele stadii ale operei alchimice. Jung spune despre alchimie:

Opus magnum a avut două scopuri: salvarea sufletului omenesc (integrarea lui) şi salvarea cosmosului... Lucrarea aceasta este dificilă şi presărată cu obstacole; de la bun început, întâlneşti „dragonul", spiritul htonian,"diavolul"sau, cum îl numesc alchimiştii,"negreala", nigredo, şi întâlnirea aceasta produce suferinţă. în limbajul alchimiştilor, materia suferă până când descompunerea dispare, când răsăritul (aurora) va fi anunţat de „coada păunului" (*cauda pavonis)* şi va începe o nouă zi. (Jung, 1977:228f)

Vedem aşadar că Bufonul/Diavolul combină aceste contrarii şi apare brusc odată cu explozia artificiilor nucleare, în chiar momentul când Gustav îşi începe coborârea dramatică într-un trecut traumatic - încă inconştient. Evident, avem aici un prim exemplu al sistemului de autoîngrijire, adică Şinele primar ambivalent în rolul său dual de Protector/Persecutor. Ne putem imagina că acest îngrijitor aprig va fi sursa întregii rezistenţe care va urma.

Trei săptămâni mai târziu, Gustav a avut următorul vis:

Un băiat de 12 ani a fost răpit şi acum este dus undeva cu autobuzul. Mă tem că nu-l voi mai vedea niciodată. Am un pistol cu care trag în şoferul autobuzului şi trebuie să-l fi atins de mai multe ori, dar el continuă să conducă. Când autobuzul a trecut prin faţa mea, am putut să văd doi gardieni în partea din spate. Au arme mai mari decât ale mele şi trebuie să

încetez să mai trag, altfel cu siguranţă mă vor ucide. Simt o angoasă teribilă în legătură cu existenţa răului. Cum e posibil ca viaţa să fie astfel? Oare nu există Dumnezeu? Nimeni nu va face să înceteze toate acestea? M-am trezit înfricoşat.

Visul acesta ne spune că o parte a psihicului său s-a simţit ameninţată de începerea explorării istoriei sale şi încearcă s-o încapsuleze într-un container de metal (autobuzul) şi s-o îndepărteze pentru totdeauna (adică să se asigure de disocierea ei de conştiinţă). De data aceasta, însă, el pare să aibă o relaţie cu băiatul de 12 ani. Se teme „că nu-l va mai vedea niciodată", simte o frică teribilă când el este capturat şi încearcă să-l elibereze, ucigându-i pe răpitori.

Pe măsură ce terapia continua şi Gustav s-a apropiat de afectul insuportabil al experienţei sale traumatice, a început să viseze că acum el era băiatul de 12 ani. De exemplu:

Am în jur de 12 ani. Medicul nebun m-a împins prin uşa de la subsol şi a aruncat o grenadă de mână după mine. După ce s-a ocupat astfel de mine, fără nicio tulburare sau emoţie, s-a dus într-altă parte a casei să-şi vadă de activităţile sale obişnuite din timpul liber. Dar eu m-am ascuns după uşă şi am scăpat nevătămat, iar acum ies afară. Trec printr-o mică deschizătură a unei uşi de oţel, în care aproape că rămân blocat. Alerg pe un drum care merge spre nord, paralel cu o plajă. Îmi dau seama cât de uşor ar putea medicul, odată ce-mi constată lipsa, să vină cu maşina după mine, pretinzând că sunt pacientul lui nebun, de aceea trebuie să am grijă să merg numai în locuri unde este improbabil ca el să vină.

Trauma

La scurt timp după visul acesta, am reuşit să aşezăm laolaltă fragmentele experienţei sale traumatice. Nu a fost, aşa cum m-am aşteptat eu, doar abuzul fizic din partea tatălui, mama a fost şi ea implicată. Indiciile le-a oferit tot un vis:

Mă trezeşte mama mea, care-mi spune ceva ce mă răneşte teribil. Sunt încă mai mult adormit, dar încep să ţip la ea şi după ea, dar ea se îndepărtează nepăsătoare. Eu continui să ţip... „Cum voi ajunge vreodată să fiu cineva, cum îmi voi trăi viaţa?" Urmărind-o, pătrund într-o altă încăpere, unde o figură diformă, asemănătoare unei mumii, este întinsă pe un pat.

în timp ce medita la visul acesta, a fost ca şi cum un chist cu otravă s-ar fi spart în mintea lui şi el şi-a adus aminte când, la vârsta de 12 ani, a intrat din greşeală în baia unde mama lui avorta în toaletă. El şi-a amintit că, în urmă cu o lună, ea îi spusese că este însărcinată şi el a fost încântat la gândul că va avea un frate sau o soră care să pună capăt singurătăţii sale abisale. Apoi a găsit-o făcându-şi ceva teribil, cu sânge pe mâini. Ea a strigat la el să iasă afară, iar în ruşinea şi consternarea lui el a implorat-o să scoată andreaua din ea, dar ea a strigat că nu vrea copilul. Cum

isteria lui lua proporţii şi a început să izbească în uşă, ea a strigat că *l-ar fi avortat şi pe el dacă ar fi putut.*

în noaptea aceea, în timp ce el plângea în camera lui, tatăl său a intrat şi i-a spus să tacă. A început o discuţie din care Gustav a aflat că nici tatăl său nu voia copilul - că ura copiii; că ura copiii plângăcioşi precum Gustav şi că ar fi dorit ca Gustav să nu se fi născut niciodată. După care a urmat chipul roşu de mânie al tatălui său, ura din privirile sale, urechea răsucită, ţipetele... şi aceasta este tot ce-şi aducea aminte Gustav, până când a fost externat din spitalul de boli mintale.

După ce şi-a descărcat toată tristeţea şi furia adânc reprimate asociate cu aceste amintiri disociate, a simţit o enormă uşurare. Depresia lui a dispărut în mare măsură şi s-a gândit chiar să renunţe la terapie. Dar abia am consolidat câştigurile acestei lucrări, pregă- tindu-ne să ne bucurăm o vreme de lauri, că visele lui au început să „lucreze" la o traumă şi mai timpurie. Acum a apărut un băiat de şase ani, ca în visul următor:

Sunt răpit într-o maşină de către un terorist. Stau în spate. în aceeaşi maşină este şi fiul meu, în vârstă de cinci sau şase ani. Teroristul vrea să ne ia ostateci, dar eu refuz şi cobor din maşină. Fiul meu rămâne înăuntru. Discut cu teroristul şi îl rog să-i dea drumul fiului meu, dar el face un ocol sau două cu maşina, în timp ce eu trebuie să privesc neputincios.

Avem aici un alt exemplu de autoreprezentare a copilului sub controlul tiranic al Persecutorului/Protectorului. (în realitate, fiul lui Gustav era un bărbat adult, prin urmare „fiul din vis", de cinci ani, l-am considerat ca un aspect al lui însuşi.) în timp ce ne apropiam de experienţă printr-o revizuire continuă a amintirilor sale timpurii, au început să apară vise precum următorul, ca şi cum ar fi vrut să ne arate că suntem pe drumul cel bun:

Fiul (în vârstă de cinci sau şase ani) al unui proprietar de uzină (un fel de prezenţă plutind în aer, nu o persoană), a fost găsit afară, zăcând pe jos de mult timp, acoperit cu un strat de zăpadă. Acum că l-am dezgropat, îi spunem că ne aşteptăm ca el să fie supărat, dezamăgit sau chiar furios pe soarta lui, furios că fost uitat afară atât de mult timp. Trebuie să presu- punem că tatăl său nu i-a simţit prea mult lipsa şi că a abandonat prea uşor căutările, dacă într-adevăr i-a remarcat absenţa şi l-a căutat. Dar el pare prea slăbit şi temător de astfel de simţăminte. Se bălbâie şi abia poate vorbi, şi eu cred că asta este din cauză că, fiind acoperit de zăpadă şi lipsit de oxigen atât de mult timp, creierul lui a fost afectat.

Visul acesta ne-a ajutat să ne apropiem de sentimentele lui de copil abandonat de tatăl său (era conştient că îi este dor de mama lui). Acest lucru a deschis calea către iubirea pe care a simţit-o iniţial pentru unchiul său, măcelarul, şi a arătat că groaza de mai târziu faţă de

omul acesta nu avea nimic de-a face cu şorţul său pătat de sânge, ci cu un eveniment produs la scurt timp după sosirea lui la casa acestuia de la ţară. într-o noapte, târziu, unchiul său a venit în camera lui... detaliile au ieşit la iveală când am discutat ultimul vis din aceasta serie:

Pare să înceapă cu nişte mâini de bărbat în jurul gâtului unui copil. Eu am vreo şase ani şi locuiesc într-un orăşel de provincie. Un nor invizibil care înghite oamenii şi-a făcut apariţia în lume. Tot mereu, deplasându-se de colo-colo, el atingea pe cineva, de regulă un bărbat şi de cele mai multe ori la picioare, după care acesta începea să dispară în norul nevăzut. Eu merg cu trenul spre oraş. Mă bucur să scap din raza de acţiune a norului, dar mă gândesc că s-ar putea ca el să mă urmărească în oraş şi să înghită şi oamenii de acolo. După care mă aflu în gara principală şi începe să-mi fie frig şi să simt mâncărimi şi realizez că sunt pe cale să intru în nor. încerc să mă retrag, dar el vine după mine. Mă îndrept către alţi oameni, în speranţa că se va lua de aceştia şi îmi va da drumul, dar el rămâne cu mine. în apropierea mea sunt câţiva muncitori. Le fac semne să mă atingă. Unul singur vine şi-mi atinge penisul, apoi altul, în timp ce ei îşi bat joc de mine. îi las să continue. Atingerea lor îndepărtează în parte senzaţia produsă de contactul cu norul, dar nu complet. Partea de jos a abdomenului şi organele sexuale le simt reci şi contractate, ca vrăjite sau posedate.

Gustav şi-a adus pe urmă aminte cum unchiul său s-a întins peste el şi i-a atins penisul, şi cum el s-a împotrivit, unchiul i-a înăbuşit strigătele şi i-a pus mâinile în jurul gâtului ca să-l sperie.

Trebuie să întrerupem aici povestea lui Gustav. Deloc neaşteptat, dezvăluirea şi descărcarea acestei traume a băiatului de şase ani, cu sentimentele de depersonalizare şi nerealizare care au însoţit-o, ne-au dus şi mai adânc în trecut, în al doilea şi al treilea an al copilăriei sale. Atât Gustav cât şi eu am fost uimiţi de felul în care, în acest proces, visele ne-au îndrumat către detaliile necesare în care erau camuflate afectele sale disociate - dacă Gustav s-a simţit în suficientă siguranţă în transferul afectiv. Pe tot timpul procesului, el a fost extrem de „sensibil” şi de irascibil în privinţa muncii noastre şi uneori a fost foarte convins că toată această retrospectivă este doar o pierdere de vreme! Ca şi cum figura de autoîngrijire (Bufonul/Diavolul, şoferul de autobuz, medicul nebun, teroristul/răpitorul, proprietarul de uzină, norul) ar fi opus o *rezistenţă* acerbă şi versatilă. Doar încet şi cu multe obiecţii figura/figurile au renunţat la controlul asupra „copilului” din vis, până când afectul asociat cu trauma timpurie a putut fi recuperat.

Această *rezistenţă* personificată, pusă la cale de sistemul de autoîngrijire, este o constatare comună în psihoterapie, în cazurile indivizilor care au suferit traume ce le-au alterat viaţa. în limbajul relaţiilor de obiect, oamenii

aceştia prezintă ceea ce am putea numi un ataşament profund faţă de „obiectele” interioare care îi persecută. Freud (1923:4a) a fost primul care a observat lucrul acesta. El l-a numit „reacţie terapeutică negativă”, deoarece atunci când li se adresa încurajator anumitor pacienţi, starea lor se înrăutăţea invariabil. Freud a crezut că aceasta se datorează atacului lăuntric al unui”supraeu sadic' asupra „eului masochisf'al pacientului.Totuşi, Freud a uitat ceva aici. Rezistenţa la schimbare şi dezvoltare a pacienţilor traumatizaţi se explică numai parţial ca o intimidare din partea unui supraeu sadic. Explicaţia aceasta simplă este complicată de faptul că supraeul sadic este de asemenea un supraeu care poartă de grijă, adică o figură internă „superioară” care practic a salvat viaţa psihologică a pacientului, un fel de miracol pentru care pacientul, deşi în mod inconştient, îi poate fi foarte recunoscător. Prin intermediul acestei figuri interne, pacientul are acces la stări modificate de conştiinţă (şi, ne putem imagina, la stări psihofiziologice modificate) care au un efect de alinare şi nu sunt uşor de eliminat, tocmai fiindcă în trecut au lucrat la păstrarea a ceva ce pacientul „ştie” că este o încărcătură preţioasă, adică spiritul inviolabil al personalităţii.

KAYEŞI DELFINII EI

Aceia dintre noi care lucrăm ca psihoterapeuţi cu oameni care au suferit traume timpurii avem adesea privilegiul să întrezărim miraculoasele puteri salvatoare de viaţă ale psihicului sau, ca să ne **exprimăm** mai exact, modurile în care realitatea psihică numinoasă pare să vină în ajutorul eului traumatizat. Următorul exemplu clinic este una dintre acele”întrezăriri”.

O femeie pe care o vom numi Kaye m-a consultat pentru psihoterapie în urma unui accident grav de maşină, soldat cu mai multe săptămâni de spitalizare, şi în urma căruia a rămas desfigurată şi cu mâinile infirme. în timp ce se recupera după aceste răni grave, logodnicul ei „şi-a pierdut sentimentele” pentru ea şi a rupt relaţia, iar cea mai bună prietenă a ei a murit pe neaşteptate. Ca lucrurile să fie şi mai rele, slujba ei în aer liber era ameninţată, fiindcă nu-şi mai putea folosi mâinile handicapate. O aşteptau multe operaţii dureroase de refacere dacă voia să-şi mai poată folosi vreodată pe deplin mâinile, iar resursele financiare pentru aceste operaţii erau sub semnul întrebării. Inutil să mai spunem că după atâtea traume, Kaye era deprimată şi anxioasă în legătură cu viitorul.

Cunoscând-o mai bine, s-a dovedit că pentru Kaye nivelurile traumatice de frică nu erau ceva nou. De fapt, datorită sensibilităţii saie exacerbate din copilărie, aspectele dure ale vieţii i s-au părut adesea de o ascuţime devastatoare. Primele luni de viaţă le-a petrecut într-un incubator, din cauza dificultăţilor de respiraţie după o naştere prematură. După care, deşi altminteri fusese o fetiţă fericită şi bine adaptată, îi fusese permanent frică de moarte, iar noaptea obişnuia să aibă coşmaruri despre moarte şi alte lucruri înfricoşătoare despre care auzea la ştiri - ca de exemplu, posibilitatea unui război nuclear sau ororile din lagărele de concentrare naziste. Dar înainte de orice o preocupa moartea însăşi. Cum este posibil „să fii", pentru ca apoi „să nu fii"? Cum poate moartea „să fie"? Era în stare să stea trează toată noaptea şi să se gândească la asemenea probleme. Când le-a pus părinţilor iar şi iar aceste întrebări, i s-a răspuns că este"prea sensibilă". A început să creadă că este ceva în neregulă cu ea. Când avea trei ani, fratele ei mai mare, pe care îl adora, a plecat la şcoală şi ea a plâns zile în şir - era prea sensibilă! Căţeluşul ei a murit şi ea a fost răvăşită de durere - din nou a fost considerată „prea sensibilă".

Sensibilităţile emoţionale vulnerabile ale lui Kaye nu se potriveau prea bine într-o familie unde se punea un mare accent pe autocontrolul stoic şi sacrificiul religios. Dacă întrebările ei erau prea „deplasate", mama ei o punea să-şi clătească gura cu săpun, iar tatăl, căruia îi plăcea alcoolul, o ruşina cu remarcele sale jignitoare, înainte de a-i trage obişnuita bătăiţă. Toate acestea erau exacerbate de o anumită dizabilitate la învăţătură (cum poate fi atât de proastă?), iar în liceu s-a dezvoltat încet şi, fusese puţin supraponderală (mama ei o cântărea tot timpul), se simţise urâtă şi neadaptată. O formă insidioasă de autocritică s-a instalat treptat. Kaye a început să se blameze pentru toate necazurile ei. Unul dintre primele ei vise din timpul terapiei a arătat latura persecutoare a sistemului de autoîngrijire aflat în creştere:

Eram într-un lagăr de concentrare. Ne uitam cum oamenii erau luaţi pentru a fi ucişi. O femeie m-a apucat de braţ şi m-a scos din grupul nostru. Mi-a spus să stau tot timpul cu spatele la gardieni, fiindcă ei îi păstrau numai pe oamenii fără cusur, iar mâinile mele imperfecte mă făceau o ţintă predilectă pentru crematoriu.

Pe măsură ce sistemul ei de autoîngrijire de tip nazist a câştigat teren în perioada adolescenţei, Kaye s-a retras tot mai mult într-o lume proprie. Petrecea din ce în ce mai mult

timp în camera ei sau în lungi plimbări solitare. A început să scrie versuri triste, a ţinut un jurnal al fanteziilor pe care le avea şi şi-a format o abilitate pe care a numit-o „tâşnire”. Când lucrurile deveneau din cale afară de triste, ea putea să „tâşnească” din corp şi să „plutească” deasypra lui. Plutitul i-a facilitat accesul la un joc al formelor libere create de imaginaţie. Era ca un vis în stare de veghe, dar unul în care putea să intre mai mult sau mai puţin după voie. în lumea aceasta ea era într-o stare specială de comunicare cu ea însăşi şi cu misterele naturii exterioare. Era o senzaţie asemănătoare cu înotul, sport în care excela şi pe care îl iubea, şi de aceea uneori îşi imagina acea”lume plutitoare”privată a ei ca pe un univers subacvatic. în lumea aceasta a minunăţiilor acvatice, ea avea o relaţie cu şi sentimente speciale pentru delfini.

După circa opt săptămâni de lucru împreună, Kaye s-a confruntat cu o altă traumă. Slujba ei în aer liber, de care depindeau speranţele unei viitoare intervenţii chirurgicale de recuperare, a fost ameninţată de o „reducere de personal” arbitrară, administrată de un membru din conducerea companiei care a văzut în ea un risc de asigurare. Kaye era extrem de speriată din cauza acestei situaţii. Se simţea complet dependentă de acest serviciu şi beneficiile sale de asigurare, fiind incapabilă să se confrunte cu o situaţie în care ar avea mai multă independenţă. Cu cât încerca mai mult să fie pe placul şefului, cu atât lucrurile se înrăutăţeau, până când, în cele din urmă, umilirea ei a atins punctul critic. în acea fază, ea a avut un vis în care i-au apărut delfini.

Avem o şedinţă cu personalul. Şeful meu mârâie ceva către mine, apoi îmi întoarce spatele. Sunt supărată şi îl întreb ce a vrut să spună. El îşi rostogoleşte ochii sarcastic. îl urmăresc afară pe stradă. El se întoarce şi mă întreabă: „Care este problema ta?” Nici de data aceasta nu înţeleg. Brusc, el capătă înfăţişarea unui copil latino al străzii - dur şi răutăcios. Mă lasă la colţ, spunându-mi să aştept. Sunt devastată. Deodată, un peşte a început să înoate în jurul meu - m-am gândit că este un mare acvariu circular. Nişte copii care stăteau într-un colţ arătau peştele cu degetul. Doi delfini năsoşi au venit înot de după colţ şi au trecut chiar pe lângă mine. Am fost încântată să-i văd. Ei m-au privit cu atenţie când au trecut prin dreptul meu. Aş fi vrut să înot împreună cu ei, dar trebuia să-l aştept pe şeful meu. Delfinii s-au întors - de data aceasta erau nouă. Cu toţii se uitau la mine. Aveau un aspect serios, nu fericit, cum arată de obicei delfinii. Şeful meu s-a întors. Mi-a spus că bilanţurile erau în curs şi că nu mai putea să lucreze cu mine. L-am întrebat de ce. Eram speriată şi am început să tremur. Mi-a răspuns că l-am pus într-o situaţie jenantă - că niciodată nu trebuie să vorbesc în şedinţe şi să mă plâng de alte lucruri. Delfinul înota în preajmă. L-am întrebat dacă sunt concediată. îmi venea să plâng, dar a trebuit să mă stăpânesc. Şeful mi-a spus că mă lasă să plec. Delfinul s-a apropiat şi a încetinit. 0 voce din capul meu continua să-mi zică: „Delfinii,

delfinii!” Nu mi-am putut reţine lacrimile. Simţeam că mă înăbuş. M-am trezit plângând.

în legătură cu visul acesta, Kaye mi-a spus că avusese de-a lungul anilor multe vise cu delfini. De obicei, ei veneau în momentele când ea se confrunta cu dificultăţi copleşitoare.”întotdeauna m-am simţit protejată”, a spus ea.”întotdeauna m-am simţit prea vulnerabilă - dar şi în mod straniu protejată, ca şi cum o altă realitate ar fi aproape şi la îndemână”. Două săptămâni mai târziu, Kaye a fost într-adevăr concediată de acel şef, iar în noaptea următoare delfinii din vis s-au întors, numai că de data aceasta au luat-o cu ei.

Lucrez într-un parc acvatic împreună cu managerul acestuia, Dennis [un bărbat care în realitate avea un temperament exploziv şi o îngrozea]. Lucrăm ceva în apă până la brâu şi peste tot în jur sunt delfini. Pe unii dintre ei îi recunosc. Aş fi vrut să înot cu ei, dar trebuia să-i ajut pe Dennis, care tocmai şi-a dat seama că uitase ceva. Era foarte supărat şi a început să dea vina pe mine. Umbla de colo-colo strigând. Delfinii au ieşit din nou la suprafaţă, făcându-mi semne să-i urmez. Voiam să merg cu ei, dar m-am gândit că nu voi putea să mă scufund la fel de adânc ca ei. Mă temeam că voi rămâne fără oxigen. Dennis era din ce în ce mai furios şi s-a năpustit pe mal. Delfinul pe care îl cunoşteam a înotat spre mine, s-a lăsat pe o parte, s-a strecurat dedesubtul meu, după care a pornit atât de repede, încât a trebuit să-l prind de aripioară. Ne scufundam tot mai adânc. Toţi ceilalţi delfini înotau împreună cu noi. Am intrat în panică crezând că nu voi mai putea să respir, dar tocmai atunci am ieşit la suprafaţă. Delfinul mi-a arătat cum să respir printr-o gaură pe care o aveam în ceafă. Nu ştiusem că este acolo. Ne-am scufundat din nou foarte adânc şi în timp ce înotam, delfinul mi-a spus să rămân în contact cu el. Dennis a intrat iar în apă şi mă striga supărat. Noi ne îndepărtam înot de el. Nu vedeam încotro ne îndreptam. Delfinul mi-a spus să mă ţin bine şi nu voi păţi nimic. îl ţineam de aripioară în timp ce ne avântam prin apă.

Interpretare şi comentariu teoretic

în visele lui Kaye, vedem cum emisarii transpersonali ai sistemului ei de autoîngrijire în forma lui pozitivă (delfinii) vin în ajutorul eului din vis, care simte o anxietate copleşitoare în faţa respingerii şi/sau a furiei laturii negative a aceluiaşi „sistem” (şeful şi Dennis). Cu alte cuvinte, nu numai evenimentele exterioare o traumatizează pe Kaye. Evenimentele exterioare - destul de dificile pentru oricine, să recunoaştem - amplificate de autocritica ei internă arhetipală, sunt cele care fac situaţia traumatică. Pornind de la visul despre lagărul de concentrare, ştim că frica lui Kaye nu este numai o reacţie la ameninţarea din exterior, ci „naziştii” există ca o parte a sinelui ei intern „perfecţionist” punitiv, preluat din mediul parental. în ele însele, evenimentele exterioare nu sunt determinante pentru traumă. Problema provine din faptul că pentru eul ei,

evenimentele acestea par o *dovadă* că concluziile devastatoare pe care le-a tras despre propria ei „anormalitate" şi caracter respingător sunt adevărate. Aceasta înţelege Henry Krystal când spune că trauma nu înseamnă doar supraîncărcarea circuitelor. Ea este legată de *semnificaţie* (Krystal, 1988) - în cazul de faţă, semnificaţia negativă şi distorsionată atribuită de Kaye, ca fetiţă, suferinţei sale - că ea era într-un fel vinovată de lucrurile"rele"care i s-au întâmplat.

Delfinul în mitologie

Este interesant că sistemul de autoîngrijire al lui Kaye îi vine în ajutor sub forma delfinilor. Ca avataruri ale energiilor vindecătoare pozitive ale Sinelui şi purtători ai spiritului personal în perioade de grave ameninţări, delfinii sunt imagini cât se poate de potrivite din perspectivă mitologică şi vin deseori să salveze persoanele aflate în pragul morţii *(cf.* Graves, 1995). De exemplu, Arion, fiul lui Poseidon şi un maestru al lirei, este condamnat la moarte de un grup de marinari care-i râvnesc bogăţiile. După ce-şi cântă ultimul cântec, Arion sare peste bord şi este considerat mort. Dar un delfin îl duce la Corint unde ajunge înaintea corăbiei şi, după o primire regală, el îi înfruntă pe cei ce i-ar fi devenit călăi, care sunt ei înşişi condamnaţi la moarte. Se spune că un delfin l-a salvat pe Enalus, când acesta s-a aruncat peste bord, disperat să-şi regăsească iubita în adâncuri. Perechea delfinului a salvat-o pe iubita lui Enalus. Tot un delfin l-a salvat de la înec pe Phalanthus, aflat în drum spre Italia. în fine, nimeni altul decât marele Apollo, în căutarea unui loc potrivit unde să-şi stabilească oracolul, a sărit la bordul unui vapor cretan deghizat într-un delfin uriaş şi i-a condus spre Delphi pe marinarii uluiţi. Acolo el li s-a arătat şi le-a poruncit să întemeieze un altar al lui Apollo Delphinus (al delfinului) şi i-a desemnat ca păzitori ai oracolului său (vezi Tripp, 1970:62).

Asocierea dintre delfin şi renaşterea spiritului se găseşte la Pausanias, care relatează că Taras, un fiu al lui Poseidon cu Satyrea (a satirilor), fiica lui Minos, a fost Copilul Anului Nou al oraşului dorian Tarentum, călăreţ pe delfini. Din alte mărturii ale lui Pausanias, Graves deduce că, probabil, venirea rituală a Copilului Anului Nou era reprezentată dramatic la Corint cu ajutorul unui delfin îmblânzit, antrenat de preoţii Soarelui.

Aceste imagini mitice cimentează relaţia dintre „centrul" inteligent din psihicul inconştient, pe care Jung l-a

numit Şinele, şi acel locuitor al lumii subacvatice, miraculos, inteligent, jucăuş şi cu unice calităţi umane, care este delfinul. Conexiunea aceasta şi însuşirea ei de prim apărător al spiritului personal se pare că sunt la fel de vechi cât omenirea.

PATRICIA ŞI COPILUL-FANTOMĂ: CÂND SPIRITUL SE ÎNTOARCE ÎN CORP

Patricia a fost o femeie de vârstă mijlocie, care a crescut în sărăcie cea mai mare parte a anilor tinereţii, locuind în campinguri şi moteluri - familia fiind mereu evacuată din reşedinţe, iar mama mai tot timpul beată. Tatăl ei a fost plecat la război până când ea a împlinit doi ani, iar când s-a întors, a adus cu el războiul în casă, sub forma scandalurilor alcoolice şi a bătăilor aplicate mamei. într-o zi, tatăl a strâns-o de gât pe mamă aproape s-o omoare, în faţa pacientei mele, care apoi a trebuit să doarmă cu mama ca s-o protejeze. Patricia şi-a petrecut întreaga copilărie în frică. Ea s-a străduit cât a putut să menţină unitatea familiei, îngrijindu-se de ceilalţi copii şi încercând să le ofere copilăria pe care ea o pierdea încetul cu încetul, pe măsura trecerii anilor. Ea a devenit mica mamă a familiei - pregătea mâncarea, făcea paturile, o scotea pe mamă din baruri şi aşa mai departe. La un moment dat în acest proces, la vârsta de patru sau cinci ani, fetiţa aceasta curajoasă care mai târziu mi-a devenit pacientă, pur şi simplu a cedat. Spiritul a părăsit-o. Toate culorile din viaţa ei au pălit. Tot restul copilăriei, a spus ea, a fost literalmente în alb şi negru.

Anterior terapiei cu mine, pacienta aceasta mersese la un atelier unde a lucrat cu un fel de imaginaţie activă, iar imaginea pe care a creat-o a fost o parte a motivaţiei sale pentru terapie. în viziunea ei, un ghid masculin a condus-o la un templu. Adânc în interiorul acestui sanctuar de piatră, într-o încăpere întunecoasă, era o fetiţă întinsă pe un fel de altar. Dar copilul era din piatră. încetul cu încetul, cât timp Patricia a stat lângă statuie, aceasta a căpătat viaţă. Copilul a deschis mâna şi în ea era o stea. Steaua sclipea şi era frumoasă şi aurie, dar apoi a căpătat treptat forma unei insigne de şerif şi viziunea s-a terminat.

Asocierea pacientei mele cu insigna de şerif a fost o verigă de legătură importantă cu visul pe care îl voi relata mai jos. La începuturile carierei sale, ea a lucrat la un cămin de copii abandonaţi şi dependenţi şi a fost implicată frecvent în procedurile de adopţie. La agenţie, de fiecare dată când o

mamă îşi dădea copilul nou-născut spre adopţie, şeriful local întocmea actele care oficializau faptul că mama a renunţat la toate drepturile asupra copilului. Pacienta mea ura această procedură, fiindcă simţea că este o insultă care se adaugă la rana mamei.

Toate acestea au ieşit la iveală mai târziu. La data când a avut viziunea, Patricia a ştiut că fetiţa din templu era totodată ea, iar faptul că era din piatră i s-a părut normal, fiindcă ea însăşi îşi simţea trupul îngheţat, detaşat de emoţiile şi sexualitatea ei, şi era deprimată.

în procesul terapeutic care a urmat, după multe şedinţe petrecute explorând viaţa timpurie şi istoria traumei pacientei, a ieşit la suprafaţă experienţa propriu-zisă a traumei în transferul afectiv. Aceasta avea de-a face cu furia şi suferinţa ei că „iubirea" pe care o simţea pentru analistul ei nu putea fi trăită în lumea"reală"şi că o parte din reciprocitatea totală pe care şi-o imaginase în relaţia noastră era iluzorie. Aceasta a dus în şedinţe la un ciclu de retrageri şi reconectări alternative pe care, retrospectiv, le văd ca pe transformarea treptată a sistemului ei de autoîngrijire. Daimonul ei îi şoptea: „Vezi, ţi-am spus eu, lui nu-i pasă, pentru el nu eşti decât un caz oarecare!", apoi o smulgea din relaţia cu mine. După această retragere, el restaura într-o anumită măsură conexiunea afectivă şi munca putea să continue. De fiecare dată când se deschidea astfel, ea îşi trăda daimonul îşi dădea voie să fie în relaţie şi în sinelui ei adevărat.

Acesta este, mai mult sau mai puţin, procesul de „doliu" în care am fost implicat împreună cu Patricia, şi este important să menţionez că el a presupus şi un proces de"doliu"pentru mine însumi. Pentru a pregăti eliberarea la momentul oportun de iluzia elaborată de mecanismul defensiv al traumei, trebuie combătută conexiunea pozitivă, reciproc agreabilă, transfer/contratransfer afectiv, în care foarte probabil că ambele părţi sunt dispuse să se complacă *ad infinitum*. Deseori, vocea „diabolică" a sistemului de autoîngrijire îl demoralizează atât de mult pe pacient, încât terapeutul compătimitor este lesne sedus să ofere pur şi simplu o „contra" voce pozitivă, în efortul de a-l linişti şi încuraja cât de cât pe pacient. într-adevăr, lucrul acesta este necesar în fazele incipiente ale terapiei, dar simplele încurajări o lasă pe pacientă la voinţa daimonului ei, de aceea este necesar ca în transferul afectiv să fie inclusă o părticică din trauma iniţială; cu alte cuvinte, trebuie să se

însceneze un conflict cu pacientul. Aici se impune un tact deosebit, fiindcă daimonul interior exploatează natura impersonală a terapiei în efortul de a-l convinge pe pacient din interior că este zadarnic să spere la o „relaţie reală” cu terapeutul, relaţie fără de care nu există nicio speranţă. Într-adevăr, se pune uneori întrebarea dacă psihoterapia poate vreodată să suplinească în suficientă măsură lipsa experienţei reciprocităţii care este principala cauză a privaţiunilor timpurii ale majorităţii victimelor traumelor; şi există, bineînţeles, anumiţi oameni care au fost atât de grav afectaţi în copilărie, încât nu pot să beneficieze de psihoterapie tocmai din cauza paradoxalei sale combinaţii de intimitate şi separare.

în orice caz, nu aceasta a fost problema Patriciei. Ea a înfruntat curajoasă orice creştere a dezamăgirii faţă de mine şi de situaţie, ştiind că aceasta este într-un anume fel o parte a procesului de recuperare a vieţii ei adevărate în lume, ceea ce-şi dorea cu disperare. De fiecare dată, în timp ce ne luptam cu limitele inerente ale relaţiei noastre terapeutice, ceea ce era sacrificat la un nivel (iluzia), era restaurat la un altul (relaţia) - motiv pentru care *sacrificiu* înseamnă „a face sacru”. În perioada aceasta dificilă, a început să se petreacă un lucru pe care îl pot descrie doar ca întoarcerea spiritului ei în corp. Vreau să relatez un vis al ei în această privinţă, întrucât el ne oferă totodată o imagine despre perioada din copilărie când a părăsit-o spiritul. Ironia face ca visul acesta despre plecarea spiritului să fi fost”posibil de visat” ca să zicem aşa, numai atunci când el s-a putut întoarce în siguranţă.

Visul era plasat în contextul perioadei iniţiale a serviciului ei la agenţie. îl voi povesti la persoana întâi, la fel cum mi l-a povestit ea mie.

Mă aflu într-o casă unde se pare că locuieşte o fetiţă şi sunt de faţă tot felul de avocaţi. Este pe rol un caz prin care o fetiţă să fie scoasă dintr-un mediu traumatizant cu părinţii ei... prin anularea drepturilor parentale. Avocatul şef desenează o diagramă pe perete, din care se vede cum copilul devine anxios ori de câte ori tatăl sau mama sunt în preajmă, în apropiere este bunica fetiţei, care o iubeşte incredibil de mult şi este acolo ca s-o protejeze de tată şi de mamă. Eu sunt însărcinată cu instrumentarea acestui caz. Văd că bunica va renunţa la copil. Ea nu lasă să se vadă cât de groaznic se simte. Trebuie să fie dură şi fără sentimente pentru a crea impresia că în familia aceasta nu există afecţiune pentru copil, fiindcă vrea ca avocatul şef s-o scoată pe fetiţă de acolo, O iau pe bunică afară şi o îmbrăţişez strâns cu tot corpul, ca să-şi manifeste sentimentele. Amândouă începem să plângem. Ştiu cât de mult suferă. E dispusă să o piardă pe fetiţă, fiindcă ştie că este singura cale de salvare a copilului.

Pe urmă, îmi ridic privirea şi o văd pe fetiţă că se uită în jos de la o fereastră superioară şi realizez atunci că acel copil sunt şi eu. Eu/ea am în jur de patru sau cinci ani. îi fac semn să coboare, şi atunci îmi dau seama că nu este un copil real, ci un fel de copil-fantomă. Este în întregime eterică şi mai mult pluteşte în jos spre noi. O pun în braţele bunicii sale, încât să poată simţi toată iubirea pe care o avem pentru ea în timp ce este dusă în siguranţă.

în timp ce povestea visul, adulta Patricia a simţit o tristeţe enormă, fără să ştie de ce. 5-a întrebat dacă aceasta are ceva de-a face cu o situaţie de la serviciu, l-am spus doar că, după părerea mea, visul acesta se referă la ceea ce i s-a întâmplat ei când avea cinci ani... că nu a mai putut trăi atunci ca o persoană întreagă şi o parte a ei a trebuit „eliberată" în siguranţă, l-am spus că aceasta fusese o pierdere teribilă - una pentru care nu fusese capabilă să sufere până acum, iar acum putea să aibă acest vis tocmai fiindcă, în mod paradoxal, după munca noastră împreună, copilul acela i se întorcea în corp. Era suficient de puternică acum ca să simtă pierderea şi să-i atribuie o „semnificaţie".

Aceasta a căpătat sens pentru ea şi a afectat-o şi mai mult, stare care a continuat tot restul orei. Acesta este un exemplu despre felul cum, atunci când psihicul este pregătit, un vis poate să aducă laolaltă afectul şi imaginea pentru a crea o semnificaţie, care face la rândul ei posibilă prelungirea suferinţei - de data aceasta o suferinţă semnificativă şi care poate fi încorporată în istoria narativă profundă a vieţii unui individ. Aici este funcţia transcendentală, restaurarea capacităţii imaginative, posibilitatea reînnoită a unei vieţi simbolice.

Modul cum înţeleg eu visul acesta, şi viziunea anterioară a copilului de piatră, este că la vârsta de patru sau cinci ani, când fetiţa care ulterior îmi va deveni pacientă şi-a văzut speranţele de viaţă spulberate şi şi-a abandonat spiritul, ceva din psihic pe care eu l-am descris ca mecanism defensiv arhetipal al Sinelui a fost acolo ca să-l reţină. Figura aceasta, aş sugera eu, a transformat spiritul în piatră şi i-a pus o stea în mână - o stea care simboliza, pe de o parte, esenţa indestructibilă şi de neînlocuit, iar pe de altă parte, asemenea insignei şerifului, „semnul" că spiritul acestui copil a fost abandonat „oficial".

Visul reprezintă momentul eliberării spiritului ei. Pe avocatul şef şi pe bunică eu i-aş interpreta ca aspecte diferite ale Tricksterului- protector care este sistemul ei de autoîngrijire. împreună, ei „păcălesc" familia. Bunica şi avocatul şef colaborează pentru a fi siguri că spiritul- copil va

fi eliberat în siguranţă, iar pacienta, care acum a intrat în corpul ei, se asigură că acest copil se simte iubit când este „eliberat", „îmbrăţişarea cu tot corpul" vorbeşte despre întruparea nou găsită a pacientei.

Ne putem imagina acest moment şi ca eliberare a sinelui de atribuţiile sale defensive în vederea adevăratului său rol de psihopomp şi mediator al procesului de individuare. Cel puţin acesta este un mod de a vizualiza ceea ce eu şi Patricia am simţit atunci ca pe o enormă aprofundare a muncii noastre. în săptămânile care au urmat, visele ei au început să fie legate de anumit *telos* sau direcţie, şedinţele păreau mai reciproce sau pline de colaborare, totul a fost încetinit şi a existat un sentiment de recunoştinţă pentru semnificaţia muncii.

întâlnim aici o ironie supremă în munca noastră cu psihicul. Chiar acele puteri care păreau pornite să ne submineze eforturile terapeutice - atât de ostentativ dedicate morţii, dezmembrării şi anihilării conştiinţei - sunt rezervoarele din care derivă o nouă viaţă, integrarea deplină şi iluminarea autentică, dacă sunt umanizate prin procesul transformativ al unei psihanalize „îndeajuns de bună". Ajungem aici să înţelegem mai bine autodescrierea Diavolului din Faust (Goethe, 1941). întrebat „Ei bine, spune-mi numai, cine eşti?" Diavolul răspunde:"0 parte sunt dintru acea putere / Ce numai răul îl voieşte, / însă mereu creează numai bine."*

BOLILE PSIHOSOMATICE ŞI SISTEMUL DE AUTOÎNGRIJIRE

în observaţiile care urmează vreau să folosesc ca exemple cazurile lui Lenore şi Patricia ca să ilustrez relaţia dintre minte, corp, psihic şi spirit, în sănătatea psihologică, precum şi în tulburările psihice legate de traume. Ştim că pacienţii noştri traumatizaţi au fost obligaţi să disocieze mintea şi corpul, iar ca urmare sunt deprimaţi psihologic şi şi-au pierdut spiritul. Cum să înţelegem pierderea spiritului şi cum se leagă aceasta de minte, corp, psihic şi suflet? Cum îi putem ajuta pe oamenii aceştia să-şi redobândească spiritul? Ce trebuie făcut pentru a-i pregăti întoarcerea?

Versiune în limba română de Lucian Blaga, J.W. Goethe, *Faust,* ESPLA 1955. (n.t.)

Mintea

D. W. Winnicott sugerează că atunci când mediul de îngrijire maternă este neadecvat, mintea, care în condiţii optime este complet integrată cu experienţa psihosomatică,

devine un „lucru în sine” (Winnicott, 1949: 246). Aceasta constituie o uzurpare a funcţiilor mediului de către minte (care s-a dezvoltat precoce), iar rezultatul este „o minte-psihic, care este ceva, patologic” (*ibid.:* 247). Această „minte-psihic” patologică, sau „minte obiect” (vezi Corrigan şi Gordon, 1995), este echivalentă cu noţiunea noastră de sistem de autoîngrijire. în loc ca mintea să fie folosită pentru a crea semnificaţie din experienţa senzorială, *mintea impune semnificaţia pe care a creat-o în situaţia traumatică iniţială.* Aşa cum am văzut, de regulă aceasta echivalează cu condamnarea unui sine-copii interior de către un Protector/Persecutor tiranic.

De regulă, prin „minte” înţelegem capacităţile mentale şi raţionale de gândire asociate îndeobşte cu emisfera cerebrală stângă şi tendinţele acesteia de abstractizare, formulare conceptuală şi logică. Aceasta va include capacitatea de reflectare şi transcendere a imediatului printr-un proces în care semnalele neurale şi hormonale ale corpului sunt transmutate în reprezentări precum cuvinte şi concepte. în jargonul jungian, aceasta este funcţia logosului - modul în care minţile noastre atribuie formă şi reprezentare unei adăugiri altminteri nediferenţiate din partea corpului şi a simţurilor. Limbajul este o parte crucială a funcţiei logosului şi evoluţia unui limbaj de reprezentare face experienţa inteligibilă, atât pentru sine, cât şi pentru alţii. Dacă în noţiunea noastră de minte includem şi funcţia emisferei cerebrale drepte, atunci reprezentarea nu va consta numai din cuvinte seci, ci din imagini mişcătoare, din cuvinte conectate cu corpul - poezie, de exemplu.

Spiritul

Am spus mai înainte că atunci când traumele timpurii ale Lenorei şi ale Patriciei au devenit insuportabile, psihicul lor s-a scindat şi, odată cu această scindare, spiritele lor personale au evadat din unitatea minte/corp şi au trecut în inconştient, unde, mai târziu, au inspirat un tip particular de fantezie melancolică. O astfel de fantezie este un loc eteric şi, aşa cum afirmă clar Winnicott, nu este echivalent cu imaginaţia. Aceste fapte clinice sunt reflectate în străvechiul sistem energetic al alchimiei, pentru care Jung avea un interes deosebit. Un vechi dicton alchimic spune: „Există în corpul omenesc o anumită substanţă eterică... de natură celestă, cunoscută de foarte puţini, care nu are nevoie de vreun medicament, întrucât este ea însăşi medicamentul incoruptibil” (Jung 1955: par. 114n). Potrivit alchimiei,

„principiul însufleţitor” era o *natura abscondita* (natură ascunsă), percepută numai de omul interior. în alchimie, spiritul „însufleţitor” al corpului avea două aspecte - unul pământesc şi unul ceresc. în aspectul său ceresc, el avea aripi şi se putea ridica la înălţimile eterice ale Olimpului pentru a conversa cu zeii, după care să le transmită oamenilor mesajul acestora. Numele alchimic al acestui spirit dedublat era Hermes sau Mercurius, iar Mercurius era un duplex, el însuşi o uniune a contrariilor - corp şi minte, lumină şi întuneric, feminin şi masculin. Ca spirit întrupat, Mercurius reprezenta ceea ce Paracelsus a numit *lumen naturae* (lumina naturii); ca spirit ceresc rarefiat, pe de altă parte, el reprezenta „numenul” radios, celest, sau lumina cerească. Şi după cum ne reaminteşte Paracelsus:

> La fel cum în om poate să existe foarte puţin în lipsa numenului divin,
> tot astfel foarte puţin poate să existe în el în absenţa lumenului natural.
> Un om este desăvârşit prin numen şi lumen, şi numai prin acestea două.
> Totul izvorăşte din ele şi ele sunt în om, iar fără ele omul nu este nimic.
> (Jung, 1954: par. 388)

Ceea ce Paracelsus numeşte vehiculul „luminos”, sau „lumen naturae”, filozofii neoplatonicieni desemnau „corpul subtil”. Se considera că acesta este alcătuit dintr-o materie mai fină decât cea cunoscută disciplinelor fizice, dar fără să fie încă spiritual. La filozofii aceştia, cuvântul pentru spirit era „pneuma” astfel încât termenul folosit de ei pentru acest tărâm intermediar era „soma pneumatikon”, corp eteric sau spiritual, ceea ce este bineînţeles un paradox. Corpul acesta subtil, sau spiritual, a reprezentat pentru neoplatonicieni principiul formativ intern vital al oricărei persoane. Perfecţiunea lui a fost una din preocupările alchimiei (vezi Mead, 1967: 34 *sqq.).* El corespunde cu ceea ce noi cunoaştem drept psihic.

Psihicul

Corpul subtil, sau spiritual, este foarte apropiat de ceea ce Jung înţelegea prin psihic, el uneori chiar considerându-le echivalente pe cele două. Un exemplu clinic dat de Jung arată cum cineva poate fi bolnav în psihic, fără să fie bolnav nici în corp, nici în minte.

Pacientul lui Jung era un bărbat de succes, foarte inteligent, obsedat de ideea că are cancer intestinal, deşi toate testele arătau contrariul. Doctorii l-au asigurat adesea că nu are nicio afecţiune fizică, adică nu suferă de un cancer

„real”. Dar ideea lui morbidă a persistat şi l-a obsedat într-o asemenea măsură, încât a pus stăpânire pe întreaga lui viaţă - în pofida faptului că, raţional, în mintea lui el „ştia” că acest cancer este o chestiune pur imaginară (Jung, 1937b: par. 12). Jung comentează în continuare:

> Mă tem că în astfel de cazuri concepţia noastră materialistă obişnuită despre psihic nu este prea utilă. Dacă sufletul ar fi înzestrat cu un corp subtil, am putea cel puţin spune că acest corp-suflare, sau corp-de-vapori, suferea de un cancer real, chiar dacă unul eteric, în acelaşi fel în care corpul material grosier sucombă maladiei canceroase, *(ibid.:* par. 13)

Jung continuă să vorbească despre cât de bolnav era acel om, *nu în corp şi nici în minte* - el ştia că nu are cancer - ci în *psihic,* un fel de a treia zonă, intermediară. Jung insistă aici pe realitatea psihicului. Boala acestuia, spune el, este la fel de „reală” ca şi boala corpului sau a minţii, chiar dacă realitatea psihologică este subtilă şi greu de categorisit. Despre psihic, Jung a spus odată:

> Ideea subiacentă a psihicului îl arată a fi o substanţă pe jumătate corporală, pe jumătate spirituală, o *anima media natura,* cum o numesc alchimiştii, o fiinţă hermafrodită capabilă să unifice contrariile, dar care nu este niciodată completă într-un individ decât corelată cu un alt individ. Fiinţei umane necorelate îi lipseşte plenitudinea, pe care o poate dobândi numai prin intermediul sufletului, iar sufletul nu poate să existe fără cealaltă parte a sa, care întotdeauna se găseşte într-un „tu”; plenitudinea este o combinaţie de Eu şi Tu, care se dovedesc a fi părţi ale unei unităţi transcendente a cărei natură poate fi percepută numai simbolic, în simboluri precum *rotundum,* trandafirul, roata sau *conjiunctio Solis et Lunai.* (Jung, 1946: par. 454)

Prin urmare, psihicul îl localizăm în ceea ce Winnicott (1951) a numit „spaţiul tranziţional”. Persoana care, în urma unei traume, suferă un clivaj minte/corp, este bolnavă în acest al treilea loc - în psyche-ul lui sau ei - şi nu neapărat în minte sau în corp. Individul posttraumatic poate avea o „minte” excelentă. El sau ea pot fi foarte înzestraţi şi eficienţi (chiar dacă, de obicei indivizii aceştia sunt mai în largul lor printre abstracţiuni sau preocupări estetice rafinate, decât într-o gândire cu bază personală). Similar, individul posttraumatic poate avea un corp sănătos. O astfel de persoană îşi poate solicita corpul în scopul unor realizări extraordinare - curse de maraton, decatloane, culturism şi aşa mai departe. Dar o examinare mai atentă arată că ceva lipseşte din experienţa corporală a acestor oameni, ceva ce putem descrie numai vag ca absenţa unui spirit personal, a unui sentiment de însufleţire, intimitate şi vulnerabilitate care îi lasă invariabil nesatisfăcuţi şi dorindu-şi tot mai multă stimulare. Ceea ce caută cu adevărat aceşti indivizi este psihicul sau sufletul - locul unde corpul se întâlneşte cu

mintea şi cei doi se îndrăgostesc. Dacă tensiunea aceasta poate fi menţinută, va fi posibilă o adevărată naştere a spiritului personal, darîntâi este nevoie de psihic sau suflet. Din acest motiv vorbim de psihopatologie şi psihoterapie.

înţelegerea psihicului ca o entitate pe jumătate corporală şi pe jumătate spirituală (sau mentală) are o serie de implicaţii importante. Un pericol al psihoterapiei este că devine prea „mentală" (prolixă) şi pierde legătura cu corpul. Când se întâmplă acest lucru, psihoterapia pierde şi psihicul. în mod corespunzător, unul din pericolele lucrului exclusiv cu corpul este că poate să elibereze multă energie somatică fără ca acest afect brut să devină disponibil minţii sub formă de imagini sau cuvinte care să permită înţelegerea lui. Dacă un afect al corpului nu poate fi exprimat în limbaj verbal sau simbolic în comunicarea dintre oameni, el nu poate să atingă nivelul „semnificaţiei", locul unde se află psihicul. Aşadar şi cei care lucrează cu corpul pot să piardă psihicul, caz în care posibilitatea unei lucrări cu adevărat transformatoare este de asemenea pierdută.

Sciziunea dintre minte, corp şi spirit în traumă

în capitolul precedent am discutat despre cum sistemul de auto- îngrijire din traumele timpurii nu poate permite ca toate elementele experienţei plenare să fie prezente simultan şi cum, de aici, rezultă un atac împotriva legăturilor dintre componentele somatice şi mentale ale experienţei. Deoarece elementele somatic şi mental sunt"diferite", am putea spune că sistemul de autoîngrijire exploatează incomen- surabilitatea dintre corp şi minte şi divide experienţa într-un mod corespunzător. Aspectele de afect şi senzaţie ale experienţei însoţesc corpul, iar aspectul de reprezentare mentală este clivat în „minte". O astfel de persoană nu va fi capabilă să lase senzaţiile somatice şi stările corporale excitate să fie conştientizate mental, adică nu va fi capabilă să-şi lase mintea să dea formă impulsurilor corporale în cuvinte sau imagini. în schimb, mesajele corpului vor trebui descărcate în vreun alt fel şi ca atare vor rămâne pre-simbolice. Un asemenea individ nu-şi va putea exprima sentimentele în cuvinte, ceea ce îl va dezavantaja teribil. Persoana aceasta nu va fi capabilă să lucreze fizic prin experienţa senzorială - să se joace cu semnificaţiile simbolice - fapt care o va priva de experienţa de a se simţi reală şi pe

deplin vie, o condiţie tragică pe care o cunoaştem ca depersonalizare.

De exemplu, repetata abandonare a Lenorei de către mama ei în primii ani de viaţă nu a putut fi „reţinută" ca amintire decât sub forma unei teribile tensiuni în stomac care îi cauzase anterior un ulcer. Ea a recuperat amintirea „dependentă de stare" a vechii traume numai atunci când a retrăit acest abandon în căsătorie şi când a avut o imagine a sinelui ei din copilărie şi o relaţie terapeutică conţinătoare care s-o ajute Jung a spus odată că nu abreacţia* traumei este factorul vindecător: „experienţa trebuie repetată în prezenţa medicului" (Jung, 1928a: par. 269). Prezența unui martor la experienţă pare să fie necesară pentru a constela acea „alteritate" care dă fiinţă *psihicului ca* un"al treilea"factor.

De obicei, psihicul este acel organ al experienţei care creează legături şi asocieri între elementele personalităţii în interesul integrării, al plenitudinii şi integrităţii personale. în traumă însă, vedem că psihicul operează nu pentru a lega, ci pentru a dezlega - pentru a scinda sau a disocia. Ne putem gândi la mecanismele defensive disociative ale psihicului ca la o mică persoană care controlează siguranţele electrice din casă, pe care le scoate dacă fulgeră. Aceasta asigură supravieţuirea personalităţii - în traumă, scopul psihicului este supravieţuirea, nu individuarea. Mecanismul defensiv salvează aşadar viaţa, dar ulterior confundă orice „scăpărare de lumină" cu catastrofa originară şi întrerupe obligatoriu circuitul. Aceasta presupune un cost teribil - pierderea spiritului. Când mintea şi corpul se clivează, principiul care însufleţeşte viaţa psihologică, sau ceea ce numim spirit, pleacă.

în acest punct lucrurile se complică, fiindcă se pune întrebarea: „Unde se duce spiritul atunci când pleacă?" Din cazurile pe care le-am folosit pentru exemplificare, am văzut că unul din „locurile" unde pare să se ducă spiritul este reprezentat de acele noduri în stomac sub forma unor „amintiri" dependente de stare. în cazul pacientei mele Lenore, însă, am văzut că spiritul ei părea să fie încapsulat în"mintea"ei - în acea lume interioară tulburată şi tulbu-

* Termen psihanalitic care descrie o descărcare de afecte acumulate în inconştient, ca urmare a unui eveniment traumatic survenit la un moment dat în viaţa individului şi la care el nu a reacţionat atunci în mod spontan şi adecvat, (n.t.)

rătoare care a fost ţesută din fantezii arhetipale - ceea ce Winnicott (1971a: 32) numeşte „fantezie” în loc de imaginaţie. L-am putea numi inconştient „mental” sau „spiritual”. în cazul ei, a fost ca şi cum ar fi existat un „loc” cu energie încapsulată în corp şi un alt „loc” cu energie încapsulată în minte. Ambele erau „inconştiente”. Dar în loc nicarea dintre oameni, el nu poate să atingă nivelul „semnificaţiei”, locul unde se află psihicul. Aşadar şi cei care lucrează cu corpul pot să piardă psihicul, caz în care posibilitatea unei lucrări cu adevărat transformatoare este de asemenea pierdută.

Sciziunea dintre minte, corp şi spirit în traumă

în capitolul precedent am discutat despre cum sistemul de auto- îngrijire din traumele timpurii nu poate permite ca toate elementele experienţei plenare să fie prezente simultan şi cum, de aici, rezultă un atac împotriva legăturilor dintre componentele somatice şi mentale ale experienţei. Deoarece elementele somatic şi mental sunt”diferite”, am putea spune că sistemul de autoîngrijire exploatează incomen- surabilitatea dintre corp şi minte şi divide experienţa într-un mod corespunzător. Aspectele de afect şi senzaţie ale experienţei însoţesc corpul, iar aspectul de reprezentare mentală este clivat în „minte”. O astfel de persoană nu va fi capabilă să lase senzaţiile somatice şi stările corporale excitate să fie conştientizate mental, adică nu va fi capabilă să-şi lase mintea să dea formă impulsurilor corporale în cuvinte sau imagini. în schimb, mesajele corpului vor trebui descărcate în vreun alt fel şi ca atare vor rămâne pre-simbolice. Un asemenea individ nu-şi va putea exprima sentimentele în cuvinte, ceea ce îl va dezavantaja teribil. Persoana aceasta nu va fi capabilă să lucreze fizic prin experienţa senzorială - să se joace cu semnificaţiile simbolice - fapt care o va priva de experienţa de a se simţi reală şi pe deplin vie, o condiţie tragică pe care o cunoaştem ca depersonalizare.

De exemplu, repetata abandonare a Lenorei de către mama ei în primii ani de viaţă nu a putut fi „reţinută” ca amintire decât sub forma unei teribile tensiuni în stomac care îi cauzase anterior un ulcer. Ea a recuperat amintirea „dependentă de stare” a vechii traume numai atunci când a retrăit acest abandon în căsătorie şi când a avut o imagine a sinelui ei din copilărie şi o relaţie terapeutică conţinătoare

care s-o ajute. Jung a spus odată că nu abreacţia" traumei este factorul vindecător: „experienţa trebuie repetată în prezenţa medicului" (Jung, 1928a: par. 269). Prezenţa unui martor la experienţă pare să fie necesară pentru a constela acea „alteritate" care dă fiinţă *psihicului* ca un „al treilea"factor.

De obicei, psihicul este acel organ al experienţei care creează legături şi asocieri între elementele personalităţii în interesul integrării, al plenitudinii şi integrităţii personale. în traumă însă, vedem că psihicul operează nu pentru a lega, ci pentru a dezlega - pentru a scinda sau a disocia. Ne putem gândi la mecanismele defensive disociative ale psihicului ca la o mică persoană care controlează siguranţele electrice din casă, pe care le scoate dacă fulgeră. Aceasta asigură supravieţuirea personalităţii - în traumă, scopul psihicului este supravieţuirea, nu individuarea. Mecanismul defensiv salvează aşadar viaţa, dar ulterior confundă orice „scăpărare de lumină" cu catastrofa originară şi întrerupe obligatoriu circuitul. Aceasta presupune un cost teribil - pierderea spiritului. Când mintea şi corpul se clivează, principiul care însufleţeşte viaţa psihologică, sau ceea ce numim spirit, pleacă.

în acest punct lucrurile se complică, fiindcă se pune întrebarea: „Unde se duce spiritul atunci când pleacă?" Din cazurile pe care le-am folosit pentru exemplificare, am văzut că unul din „locurile" unde pare să se ducă spiritul este reprezentat de acele noduri în stomac sub forma unor „amintiri" dependente de stare. în cazul pacientei mele Lenore, însă, am văzut că spiritul ei părea să fie încapsulat în „mintea" ei - în acea lume interioară tulburată şi tulburătoare care a fost ţesută din fantezii arhetipale - ceea ce Winnicott (1971 a: 32) numeşte „fantezie" în loc de imaginaţie. L-am putea numi inconştient „mentar'sau"spiritual". în cazul ei, a fost ca şi cum ar fi existat un „loc" cu energie încapsulată în corp şi un alt „loc" cu energie încapsulată în minte. Ambele erau „inconştiente". Dar în loc

„ Termen psihanalitic care descrie o descărcare de afecte acumulate în inconştient, ca urmare a unui eveniment traumatic survenit la un moment dat în viaţa individului şi la care el nu a reacţionat atunci în mod spontan şi adecvat, (n.t.)

să vorbim despre două tipuri de inconştient, este de preferat să spunem, împreună cu Jung, că inconştientul are două aspecte sau „poli" - unul în strânsă legătură cu instinctul şi corpul, iar celălalt asociat cu dimensiunea spirituală a fiinţei.

în analogia lui Jung, psihicul poate fi văzut ca partea vizibilă a spectrului electromagnetic. în acest spectru, ochiul omenesc poate să vadă numai de la roşu, la un capăt, la violet, în celălalt capăt. De fiecare parte a spectrului există „culori" care sunt „inconştiente", ca să zicem aşa - întotdeauna în afara

conştientului. De o parte, este infraroşul, iar de cealaltă parte, ultravioletul. Ne putem gândi la infraroşu ca la nivelul htonian, sau „psihoid", latura corporală instinctivă a inconştientului, iar la ultraviolet, ca la dimensiunea lui spirituală, sau mentală „superioară". Psihicul pare să folosească aceste extreme ale spectrului corp/minte ca pe nişte"locuri"în care să depoziteze spiritul personal - locuri unde să se ascundă. Atunci când spiritul se desprinde din unitatea corp/minte, el pare să meargă în ambele locuri simultan. Când se"întoarce", el o face din ambele locuri deodată. El nu pogoară pur şi simplu din ceruri precum porumbelul Duhului Sfânt din imaginile medievale ale Bunei Vestiri. Ci el vine şi de jos, din lumea subterană a corpului, asemeni şarpelui Kundalini care se descolăceşte. Când aceste două aspecte ale spiritului se întâlnesc, avem ceea ce am putea numi naşterea sufletului sau a psihicului şi întruparea spiritului său, sau copilul divin, *numen* şi *lumen* împreună (vezi Jung, 1949: par. 259-305).DIALOGUL DINTRE FREUD

ŞI JUNG DESPRE LUMEA INTERNĂ A TRAUMEI

Şi te cutremuri când te gândeşti că frumosul este nu numai ceva care te înspăimântă, ci în acelaşi timp şi o taină nepătrunsă. Aici se dă lupta între diavol şi Dumnezeu, iar câmpul de bătălie este însuşi sufletul omului. (Dostoievski, *Fraţii Karamazovi)"*

JANEŢŞI DAIMONII INTERIORI

începuturile psihologiei abisale se află în descoperirea conform căreia personalitatea omului conţine nu doar unul, ci doi (sau mai mulţi) centri de organizare şi identitate. La jumătatea secolului al XIX-!ea, o serie de studii de caz remarcabile efectuate de practicanţi ai „magnetismului animal" şi ai hipnozei au descris în amănunte vii personalitatea dublă sau multiplă, posesia somnambulă, catalepsia şi alte forme de"dipsihism" (vezi Ellenberger, 1970: 112-47). Studiile acestea au arătat într-un mod dramatic cum o stare de eu secundară, având o viaţă proprie completă, poate pune stăpânire pe personalitatea obişnuită a subiectului, pe durata stărilor alterate de conştiinţă.

Personalitatea secundară scoasă la iveală în aceste investigaţii timpurii a fost considerată „daimonică", constând dintr-un „spirit" (de obicei rău) care posedă personalitatea din interior. în transa hipnotică, acest spirit posedant se va autoidentifica adesea cu un daimon. Cu„ Traducere în limba română de Ovidiu Constantinescu şi Isabella Dumbravă, (n.t.) mult înainte ca Freud şi Jung să fi apărut pe scenă, se ştia că puterile posesive ale daimonului îşi aveau originea în traume severe şi că într-un fel sau

altul”transa”daimonică făcea ca experienţa traumatică să fie inaccesibilă ca amintire. în primele lucrări ale lui Charcot şi Janet, de exemplu, daimonii erau numiţi, flataţi şi cooptaţi pentru a se ralia tratamentului, astfel încât puterile lor hipnotice asupra eului pacientului să poată fi „transferate” medicului, iar amintirile traumatizante să fie recuperate.

2

Janet avea o plăcere aparte să-i păcălească pe daimonii interiori. Unul dintre pacienţii lui masculini, pe nume Achilles, era „posedat” de către Diavol şi constrâns să folosească un limbaj profan şi blasfe- mator, până când Janet l-a păcălit pe daimonul interior (prin scriere automată) să coopereze la tratament şi să preia din interior hipnoti- zarea pacientului! Curând după aceea, a ieşit la iveală povestea traumatică a pacientului care, într-o călătorie de afaceri, i-a fost infidel soţiei. El a început atunci să viseze despre Diavol şi în scurt timp a ajuns să fie posedat. Pacientul nu a pierdut această iluzie decât după ce această poveste profund conflictuală i-a fost smulsă de către Janet. Daimonul interior al pacientului a opus o rezistenţă înverşunată până când, în cele din urmă, i s-a obţinut colaborarea. Janet rezumă cazul spunând că adevărata boală a pacientului nu se afla în daimon; adevărata lui boală erau remuşcările (vezi Ellenberg, 1970: 370).

în cazul de faţă, Janet şi-a demonstrat înţelegerea sa cu adevărat „modernă”, conform căreia „boala adevărată” este un conflict intra- psihic (vinovăţie/remuşcare inconştientă) care nu poate fi suportat deeul pacientului; este prea dureros. Apărarea psihicului împotriva acestei dureri insuportabile constă în a trimite un daimon arhetipal - un reprezentant al sistemului de autoîngrijire al psihicului, ca să ajute la disocierea pacientului de această ruşine/anxietate intolerabilă. Daimonul „gândeşte” şi „vorbeşte” cu o voce care constituie *interpretarea* pe care pacientul o dă durerii sale inconştiente. „A interpreta” provine din grecescul *hermenueneiri,* care vine la rândul său de la Hermes, zeul comunicării şi al hermeneuticii şi mediatorul înţelept între tărâmul divin şi cel uman. Ca zeu al hotarelor şi răscrucilor (ceea ce Winnicott (1951) a numit „spaţiu tranziţional”), Hermes este şi sfântul patron al psihologiei abisale. Vedem aşadar cum lumea internă a traumei este umplută cu creaţiile lui Hermes, care este totodată un Trickster. Comunicările lui sunt adesea minciuni şi amăgiri (vezi Radin, 1976). Probabil că el se apropie cel mai mult de o personificare unică a ceea ce eu am descris ca sistemul

arhetipal de autoîngrijire al psihicului, iar în a doua jumătate a cărţii îl vom vedea frecvent, în diverse deghizări.

TRAUMA ŞI DESCOPERIREA DE CĂTRE FREUD A REALITĂŢII PSIHICE

3

La data primelor lucrări ale lui Freud, relatările unor cazuri precum cel al lui Janet despre Achilles au demonstrat că prin inducerea hipnotică a unei"a doua"stări, alterate, de conştiinţă, controlată de „daimon", se pot obţine efecte vindecătoare. Dar mecanismul dinamic al acestor cure nu era înţeles. De obicei se credea că eul dublu al pacienţilor psihiatrici apare din vreo „leziune" ereditară a creierului sau vreo slăbiciune mentală patologică, de aceea faptul că evocarea (şi exorcizarea) daimonului îl vindeca adesea pe pacient nu putea fi explicată în niciun fel.

Când Freud a aplicat tehnicile hipnotice ale lui Charcot propriilor săi pacienţi isterici şi a început să scoată de la ei detaliile poveştilor lor, el a făcut o serie de descoperiri care au condus la prima teorie psihanalitică a traumei şi, mai important, la descoperirea realităţii psihice *per se*. Freud a constatat că în spatele simptomelor isterice ale pacienţilor săi, se află câte un afect dureros care a rămas într-o stare „strangulată" şi că acest afect era ataşat de o amintire ce fusese separată de conştient. Afectul-amintire strangulat a devenit nucleul a ceea ce Freud a numit „al doilea grup psihic" (Freud, 1894:49) sau un „complex de idei sub-conştiente"(Freud, 1893:69n). Odată ce nucleul acesta s-a format, într-un moment traumatic (Freud, 1894: 50), el a stabilit o vulnerabilitate pentru reapariţia ulterioară a traumei în cazul ivirii unor impresii similare. Prin urmare, tratamentul nu avea de regulă succes dacă nu se ajungea la momentul originar şi ia *afectul* asociat acelui moment. în limbajul de acum faimos al autorilor, „istericii suferă în primul rând din cauza reminiscenţelor" (Freud, 1893:7).

întrebarea a devenit atunci: „Reminiscenţe a ce?" Care au fost momentele traumatice şi „afectele strangulate" asociate cu ele? Aici, Freud nu a lăsat niciun dubiu asupra momentelor pe care le-a considerat traumatice. „în toate cazurile pe care le-am analizat", a spus el, „viaţa sexuală a subiectului a fost cea care a dat naştere afectului perturbator" (Freud, 1894: 52). în 1894, Freud a formulat o pretenţie şi mai categorică:

Avansez prin urmare teza că la baza oricărui caz de isterie există una sau mai multe experienţe sexuale premature... Cred că aceasta este o

constatare importantă, descoperirea unui *caput Nili* [izvorul Nilului] în neuropatologie. (Freud, 1896: 203)

în rezumat, aşadar, în loc de o leziune a creierului, Freud a propus că trauma a creat o traumă în *psihic* (un clivaj

al eului) şi că aceasta a dus la un „al doilea grup psihic" care a devenit o sursă de rezistenţă la vindecare.

TEORIA SEDUCŢIE!

Primele investigaţii ale lui Freud s-au confruntat curând cu diverse obstacole care au presupus ulterior revizuiri ale teoriei şi practicii. în primul rând, mulţi pacienţi traumatizaţi refuzau să se lase hipnotizaţi şi opuneau în diverse moduri rezistenţă eforturilor analistului de a căpăta acces la materialul lor disociat. în al doilea rând, Freud a constatat că reacţia unora dintre pacienţi avea ca obiect *fantezii* despre abuzuri sexuale traumatice, mai degrabă decât seducţii traumatice reale. Scriindu-i lui Fliess în 1898, Freud s-a plâns: „Iniţial am definit etiologia [nevrozeij într-un mod prea restrâns;
partea de fantezie din ea este cu mult mai mare decât am crezut la început" (Freud, 1954).

Aceasta nu a reprezentat o „abandonare" a teoriei seducţiei, după cum a afirmat Masson (1984) în diverse scrieri (vezi Kugler, 1986). Ea a exprimat în schimb dubiile crescânde ale lui Freud dacă trauma poate da naştere de una singură nevrozei, fără participarea unor straturi mai profunde ale minţii, în particular, cu participarea *fanteziei inconştiente* şi niveluri asociate de *anxietate* inconştientă. Freud căuta aici un factor psihologic care să demonstreze faptul că nu trauma clivează psihicul, ci o *semnificaţie* a traumei temută de individ duce la rezultatul acesta. Semnificaţia aceasta trebuie găsită, a argumentat Freud, într-o fantezie inconştientă universală - un fel de"Kerncomplex", un complex nuclear subiacent tuturor nevrozelor, (vezi Kerr, 1993:247 sqq.).

Dovada cea mai clară a oferit-o un caz al lui Freud pe nume Micul Hans. El a găsit la acest pacient tânăr sentimente sexuale explicite de gelozie faţă de mamă şi mânie împotriva tatălui ca „rival" - teme care şi-au aflat exprimarea mitologică în mitul lui Oedip, pe care Freud l-a pus pe un piedestal, ca pe un fel de traumă universală. în lumina acestui mit, dojenirea băiatului de către tată fiindcă s-a jucat cu penisul nu a constituit o traumă în sine; dojana *a însemnat* o ameninţare cu castrarea şi semnificaţia aceasta,

la rândul ei, a creat anxietatea traumatică. Anxietatea bazată pe o fantezie inconştientă a fost cea care a scindat psihicul. Accentul s-a pus pe realitatea psihică. Evenimentul traumatic extern nu a mai fost considerat patogen în sine,

reprezentarea lui internă, afectul sau *semnificaţia* amplificată fiind văzută ca sursa psihopatologiei.

TEORIA COMPLEXĂ A LUI JUNG ŞI TRAUMA

Jung a fost total de acord cu efortul lui Freud dea include dimensiunea semnificaţiei, fantezia inconştientă şi anxietatea inconştientă în discutarea traumei. *Care* anume semnificaţie şi *care* anume fantezie inconştientă, a fost o altă problemă - una care va deveni în cele din urmă cumpăna apelor care va separa teoriile lor despre traumă - dar ideea că trauma este mai mult decât supraîncărcarea „circuitelor" şi este legată de o *semnificaţie* inconştientă, a fost foarte importantă pentru Jung. Chiar în pragul rupturii sale majore cu Freud din 1912, în prelegerile sale de la Universitatea Fordham, Jung a făcut următoarea aserţiune:

Un mare număr de oameni au experienţe traumatice în copilărie sau în viaţa adultă fără să capete o nevroză... [pe când alţii capătă]. Odată cu descoperirea aceasta, ceva uluitor la prima vedere, semnificaţia etiologică a traumei sexuale din copilărie se prăbuşeşte, încât în prezent pare cu totul ¡relevant dacă trauma s-a produs cu adevărat sau nu. *Experienţa ne arată că fanteziile pot fi la fel de traumatice în efectele lor ca şi traumele reale.* (Jung, 1912a: par. 216-17; subliniere adăugată)

Ne putem imagina că Jung exagerează (ceva caracteristic pentru el) atunci când spune că"în prezent pare *cu totul ¡relevant* dacă trauma s-a produs cu adevărat sau nu". Evident, clinic lucrurile nu stau astfel şi Jung o ştia foarte bine. De exemplu, în alte scrieri, el arată elocvent că înţelege cât de importante sunt pentru psihoterapie evenimentul istoric real şi povestea traumei (vezi Jung, 1963:117).

În această etapă din istoria psihanalizei, atât Freud, cât şi Jung subliniau - contrar teoriei mai populare a"leziunii cerebrale"-*efectul potenţial traumatogen al fanteziei inconştiente.* Amândoi au văzut la pacienţii lor cum amintirea evenimentelor traumatice se combină cu fantezii inconştiente, făcând dificil să se distingă faptul de ficţiune şi agravând trauma. Amândoi au fost de acord că fanteziile acestea pot fi la fel de traumatice în efectele lor ca şi

traumele externe, adesea continuând în interior trauma mult timp după evenimentul exterior (ceea ce Freud va numi ulterior „compulsia la repetiţie”). Cu alte cuvinte, pentru amândoi, (de obicei) trauma exterioară nu explică singură

efectele profunde din psihic pe care le declanşează. Pentru ca efectul acesta să poată fi înţeles, este necesar să se adauge componenta fanteziei. Dar care fantezie? Aici Freud şi Jung nu s-au putut înţelege şi, optzeci de ani mai târziu, încă mai avem de suferit de pe urma confuziei produsă de tragica lor despărţire.

Independent de Freud şi înainte ca cei doi să se fi întâlnit în 1907, Jung explorase propria lui versiune a ceea ce Freud numea „al doilea grup psihic” de idei bazat pe „afecte strangulate”. Metodologia lui Jung a fost testul asociativ verbal şi căutarea lui avea ca obiect factorii interni care produc perturbări ale funcţiei-eu normale, măsurată ca un flux nerestricţionat de asocieri cu o listă de cuvinte-stimul. Jung a descoperit că fluxul normal de asocieri ale subiectului era de obicei stânjenit de diverse afecte - de unde şi termenul „complexe încărcate afectiv”. Când Jung a continuat să grupeze aceste cuvinte- afect, ele au părut să dezvăluie o temă comună, dar *nicidecum tema aceasta nu era întotdeauna sexualitatea.* Existau într-adevăr complexe erotice, în care toate cuvintele cu timp de reacţie prelungit descriau activităţi erotice, dar existau de asemenea multe alte complexe, inclusiv complexe de inferioritate, complexe de putere, complexe parentale sau un complex în jurul unui anume act de vinovăţie, de pildă afacerea extraconjugală a pacientului lui Janet.

Pentru Jung, aşadar, stările secundare ale eului întrupate în complexe nu sunt precipitate numai de traume sexuale - ci de întregul spectru al tragediilor şi nenorocirilor umane, fiecare având un caracter personal unic. El nu a fost mai puţin interesat decât Freud în găsirea unui complex central „universal” în spatele nevrozelor traumatice. Dar explorarea „afectelor strangulate” în stări disociate l-a condus la *multe* traume şi multe poveşti personale şi fantezii (complexe) diferite despre aceste traume. Deloc surprinzător, teoria lui ulterioară despre libido a fost una pluralistă şi multiplă, care nu putea fi atribuită unui singur instinct, precum drama oedipiană cu trauma ei (universală) de

castrare ce forţează renunţarea la o dorinţă sexuală incestuoasă. Adâncit el însuşi în studiul mitologiei, Jung era convins că sexualitatea umană este numai una din magistralele pe care fantezia inconştientă universală devine

problematică (traumatică) pentru eul în dezvoltare.

Pornind de la aceste descoperiri, Jung a elaborat în cele din urmă un model pluralist al disociabilităţii psihicului în numeroase complexe diferite, fiecare având ca nucleu un set arhetipal de motive sau imagini. Aceste imagini arhetipale definesc un"strat"mai profund al inconştientului, fapt care le conferă un caracter"numinos". Ca purtătoare a numinosului, ele participă la experienţa originară a omului asupra sacrului, care inspiră deopotrivă veneraţie şi teroare, adică este potenţial traumatică. Pentru Jung, căutarea în nevroză a unei fantezii inconştiente universale legată de traumă va trebui să pornească de la aceste imagini arhetipale numinoase ambivalenţe şi complexele asociate lor. Cu alte cuvinte, pentru Jung, Oedip şi sexualitatea nu erau singurii „daimoni". Mulţi alţi „zei" erau de asemenea traumatici pentru dezvoltarea eului şi îndeosebi latura întunecată a realităţii daimonice pe care Jung a întâlnit-o în următorul caz.

Doamna care locuia pe Lună

Descoperirea de către Jung a dimensiunii religioase a fanteziei inconştiente şi a relaţiei sale cu trauma este o parte interesantă din istoria psihanalizei. Jung a fost intrigat în mod special de o fantezie relatată de o pacientă traumatizată, în care ea locuia pe Lună, unde a încercat să-i salveze pe copii de un vampir înaripat care ameninţa ţinutul. Jung a vindecat-o complet pe pacientă de această psihoză, iar tratamentul a necesitat preluarea de către Jung a unei imagini arhetipale în transfer - imaginea „iubitului-daimon" diabolic, care era personajul principal în fantezia ei asemănătoare unui basm. în proiecţia acestei figuri, Jung a văzut o „intenţie" izbăvitoare în psihic, ce nu părea să se potrivească cu reducerea freudiană a acestui tip de materiale la dorinţe sexuale sau „vise cu ochii deschişi".

Când Jung a văzut-o prima oară, tânăra femeie avea 17 ani şi era catatonică. Ea avea numai o educaţie rudimentară, crescuse într-un orăşel din apropiere şi nu poseda niciun fel de cunoştinţe de mitologie. Cu doi ani mai înainte fusese sedusă de fratele ei mai mare, un medic, iar apoi abuzată de un coleg de şcoală. Aceste evenimente

traumatice i-au fragmentat psihicul şi ea s-a retras într-o izolare **completă** - unica ei relaţie fiind cu un câine de pază rău, aparţinând unei familii din vecini. Fratele, disperat, a dus-o la Jung şi i-a dat acestuia aprobare să facă tot ce este

omenește posibil ca s-o ajute - în pofida riscului evident de sinucidere. Când a văzut-o pentru prima oară, ea era complet mută, refuza hrana şi auzea voci. Jung descrie astfel prima ei apariţie:

Mâinile îi erau reci şi vineţii, avea pete livide pe faţă, iar pupilele îi erau dilatate şi reacţionau slab. Am cazat-o într-un sanatoriu din apropiere, de unde îmi era adusă zilnic pentru o consultaţie de o oră. După câteva săptămâni de eforturi, am reuşit ca prin întrebări repetate stăruitor s-o fac să şoptească câteva cuvinte la finalul fiecărei şedinţe. Din momentul în care a început să vorbească, pupilele i s-au contractat, petele livide de pe faţă au dispărut şi în curând mâinile i-au devenit mai calde şi şi-au recăpătat culoarea normală. în fine, iniţial cu interminabile blocaje, ea a început să vorbească şi mi-a povestit conţinutul psihozei sale. Ea mi-a relatat un mit lung şi elaborat, descrierea vieţii ei pe Lună, unde juca rolul unei mântuitoare pentru seleniţi. Conexiunea clasică dintre Lună şi „lunatic"Îi era la fel de necunoscută ca şi numeroasele motive mitologice din povestea ei. (Jung, 1958: par. 571)

Iată fantezia pe care i-a povestit-o în cele din urmă lui Jung:

Ea trăise pe Lună. După câte se părea, Luna era locuită, dar la început ea a văzut numai bărbaţi. Ei au dus-o odată într-un lăcaş sublunar unde erau ţinuţi copiii şi femeile lor. Aceasta fiindcă pe munţii înalţi de pe Lună trăia un vampir care răpea şi ucidea femeile şi copiii, încât seleniţii erau ameninţaţi cu extincţia. Acesta era motivul existenţei sublunare a jumătăţii feminine a populaţiei.

Pacienta mea s-a decis să facă ceva pentru locuitorii Lunii şi a plănuit să-l distrugă pe vampir. După pregătiri îndelungate, ea l-a aşteptat pe platforma unui turn ridicat anume în acest scop. După câteva nopţi, ea l-a văzut în fine pe monstru apropiindu-se de ea în zbor, asemenea unei păsări mari şi negre. Ea a luat lungul cuţit de sacrificiu, l-a ascuns în robă şi a aşteptat sosirea vampirului. Dintr-odată el s-a aflat lângă ea. Avea mai multe perechi de aripi. Ele îi acopereau faţa şi întreaga figură, astfel încât ea nu-i putea vedea decât penele. Uluită, a fost cuprinsă de dorinţa de a vedea cum arată el cu adevărat. S-a apropiat, cu mâna pe cuţit. Deodată aripile s-au deschis şi în faţa ei s-a aflat un bărbat de o frumuseţe nepământeană. El a cuprins-o cu braţele sale înaripate într-o strânsoare de fier, încât ea nu a mai putut folosi cuţitul. Oricum, era atât de vrăjită de înfăţişarea vampirului, încât nu **I**-ar mai fi putut lovi. El a ridicat-o de pe platformă şi a plecat în zbor împreună cu ea. (Jung, 1963:129)

După ce i-a spus lui Jung povestea ei, pacienta a putut vorbi din nou fără inhibiţii, dar fiindcă îşi trădase secretul, şi-a dat brusc seama că nu se va mai putea întoarce pe Lună, la care demenţa a revenit violent şi ea a trebuit din nou spitalizată până când cata- tonia s-a diminuat. După două luni, ea a putut fi mutată înapoi la sanatoriu şi a fost în

măsură să reia şedinţele. Treptat, relatează Jung, ea şi-a dat seama că viaţa pe pământ era inevitabilă. Nu se mai putea întoarce pe Lună.”Ea s-a luptat cu disperare împotriva acestei concluzii şi a consecinţelor sale”, cedând încă odată în faţa

daimo- nului şi fiind trimisă înapoi la sanatoriu.”De ce trebuie să mă întorc pe Pământ”, s-a întrebat ea, „lumea aceasta nu este frumoasă, pe când Luna este frumoasă şi viaţa acolo e bogată în semnificaţii…” (Jung, 1963:12a)

După ce pacienta s-a resemnat cu soarta ei de a rămâne pentru totdeauna în lumea aceasta, ca să zicem aşa, ea şi-a luat o slujbă de infirmieră la un sanatoriu, unde s-a observat că purta pe ascuns un revolver. Un tânăr medic de acolo i-a făcut avansuri şi ea l-a împuşcat, în ultima ei discuţie cu Jung, ea i-a dat revolverul încărcat şi, spre stupoarea lui, i-a spus: „Te-aş fi împuşcat dacă mă dezamăgeai!” După ce zarva legată de împuşcătură s-a mai potolit (medicul a supravieţuit), ea s-a întors în oraşul natal, s-a căsătorit, a avut mai mulţi copii şi timp de peste treizeci de ani a continuat să-l informeze prin scrisori pe Jung despre starea sănătăţii ei, care a fost mereu excelentă (vezi Jung, 1963:130 şi 1958: paras 571-3).

Jung oferă următoarea interpretare a fanteziilor Doamnei de pe Lună:

> Ca rezultat al incestului la care a fost supusă ca fetiţă, ea s-a simţit umilită în ochii lumii, dar elevată pe tărâmul fanteziei. Fusese transportată pe un tărâm mitic; fiindcă incestul este în mod tradiţional o prerogativă a regalităţii şi a divinităţilor. Consecinţa a fost alienarea completă de lume, o stare de psihoză. Ea a devenit „extramundană” ca să zicem aşa, şi a pierdut contactul cu umanitatea. S-a avântat la distanţe astronomice, în spaţiul cosmic, unde s-a întâlnit cu daimonul înaripat. Cum se întâmplă de regulă cu aceste lucruri, *În timpul tratamentului ea a proiectat figura lui asupra mea.* Astfel am fost automat ameninţat cu moartea, la fel ca oricine care ar fi încercat s-o convingă să revină la o viaţă normală. Spunându-mi povestea ei, într-un anume sens ea l-a trădat pe daimon şi s-a ataşat de o fiinţă omenească. Drept urmare, a fost capabilă să revină la viaţă şi chiar să se căsătorească. (Jung, 1963:130; subliniere adăugată)

Interpretarea lui Jung trebuie dusă puţin mai departe pentru a o aduce la nivelul investigaţiei actuale. Am vrea să spunem „da”, pacienta lui Jung a proiectat într-adevăr daimonul-vampir asupra lui Jung, dar nu numai latura lui periculoasă, distructivă. Ea a proiectat de asemenea aspectul său”frumos”care inspira veneraţie, adică latura pozitivă a daimonului care îi dădea puterea s-o vrăjească. Numai dacă l-ar fi iubit pe Jung în transfer şi curiozitatea i-ar fi fost stârnită de un obiect real şi ceea ce el îi oferea ca o posibilitate reală,

ea şi-ar fi spus povestea şi l-ar fi trădat pe daimon. Ştim din relatarea cazului că daimonul însuşi s-a opus cu înverşunare acestui proces. Interesul incredibil manifestat de Jung ca tânăr psihiatru pentru situaţia ei a permis sistemului ei de

autoîngrijire să-şi slăbească controlul asupra lumii ei interioare.

în tot timpul cât Jung s-a ocupat de acest caz, el i-a scris lui Freud. Corespondenţa aceasta ne permite să înţelegem rolul crucial al acestui caz în evoluţia gândirii lui Jung. De exemplu, pe 10 septembrie 1910, el îi scria lui Freud:

Muncesc ca un rob şi în prezent sunt adâncit în arheologia iraniană. Cred că ipoteza mea conform căreia fanteziile lui Miiler alcătuiesc un mister al mântuirii poate fi dovedită în totalitate. De curând, o pacientă aşa-numită *Dem.praec,* pe care aproape că am repus-o pe picioare, a venit cu o nouă fantezie selenară cu adevărat măreaţă, păzită până atunci cu teamă, şi care este un mister al mântuirii alcătuit în întregime din imagini liturgice. Ceva de o frumuseţe minunată, dar foarte dificil, construit pe incestul cu fratele ei... Faptul interesant... este absenţa oricăror cunoştinţe anterioare: fantezia îşi are originea în primii ani ai copilăriei (aproximativ în al şaptelea an). Acum are 18 Vi ani, este evreică. - Aşa cum am spus, miracolele se ţin lanţ. (McGuire, 1974: 356)

Iar în martie anul următor, Jung s-a plâns:

De mai mult de un an, printre dificultăţi de nedescris, analizez un caz Dem. *praec",* care a dat roade foarte ciudate; încerc să le fac inteligibile pentru mineÎnsumi printr-o investigaţie în paralel a fanteziei incestuoase în relaţie cu o fantezie „creativă". Când ideile mi se vor maturiza, va trebui să-ţi cer sfatul. încă mai reflectez. (*ibid:* 407)

Şi în iunie 1911:

Tot ceea ce fac acum se învârte în jurul conţinuturilor şi formelor fanteziilor inconştiente. Cred că am obţinut deja câteva rezultate cu adevărat valoroase... îmi doresc adesea să fii aici ca să pot discuta un caz extrem de dificil: *Dem. praec.* cu, putem spune foarte bine, un colosal sistem de fantezii inconştiente pe care trebuie să-l scot la lumină cu nespuse eforturi şi răbdare. Şi pe deasupra, pericol constant de sinucidere. Un caz realmente diabolic, dar extraordinar de interesant şi de instructiv... Se pare că în *Dem. praec.* trebuie să scoţi la lumină cu orice preţ lumea interioară produsă de introversiunea libidoului... introversiunea aceasta nu conduce numai, ca în cazul isteriei, la o recrudescenţă a amintirilor infantile, ci şi la o slăbire a straturilor istorice ale inconştientului, dând naştere astfel unor formaţiuni primejdioase care ies la lumina numai în cazuri excepţionale, *{ibid.:* 426-7)

Lui Freud nu i-a plăcut aluzia aceasta la un strat arhetipal a! inconştientului. El i-a răspuns în grabă lui Jung:

Sunt foarte interesat de ceea ce îmi spui despre un sistem de fantezii inconştiente într-un caz de *D. pr.* Construcţiile acestea îmi sunt cunoscute din isterie şi nevrozele obsesive; *ele nu sunt altceva decât reverii cultivate cu grijă.* Le-am luat în considerare spunând că simptomele nu provin

Dementia praecox, (n.t.) direct din amintiri, ci din fanteziile construite pe ele... Acolo unde am găsit [un asemenea sistem de fantezii], producerea lui nu era mai importantă decât etiologia, motivele şi recompensele oferite de viaţa reală. *(ibid.:* 429-30; subliniere adăugată)

Aici Freud a atacat însuşi nucleul entuziasmului lui Jung privitor la aparentul aspect mitopoetic al inconştientului -

aspectul pe care mai târziu îl va numi stratul arhetipal sau"colectiv". Jung a răspuns:

Că nu este de mare importanţă terapeutică să-i determini pe pacienţi să-şi producă fanteziile latente, mie mi se pare o propoziţie foarte dubioasă. Fanteziile inconştiente conţin o mare cantitate de material relevant şi scot în exterior interiorul aşa cum nimic altceva nu o poate face, încât văd o firavă speranţă de a soluţiona în felul acesta cazurile „inaccesibile". Zilele acestea interesul meu se îndreaptă din ce în ce mai mult către fanteziile inconştiente şi se poate că îmi pun speranţe prea mari în acele săpături. Fantezia inconştientă este un uimitor cazan de vrăjitoare: „Formare, transformare, veşnică recreere a Minţii Eterne..." *(ibid:* 430-1)

TRAUMA ŞI TRANSPERSONALUL ÎN FANTEZIA INCONŞTIENTĂ

în fantezia „mântuitoare" a Doamnei de pe Lună, Jung a crezut aşadar că a întrevăzut o înţelegere mai profundă a felului în care psihicul încearcă să se vindece singur după o traumă insuportabilă. S-ar putea oare, s-a întrebat Jung, ca povestea aceasta cu adevărat mitică să nu fie decât o „reverie sexuală" deghizată, aşa cum credea Freud? Corpul acoperit cu pene al daimonului înaripat, de exemplu, a fost un posibil substitut al fratelui, al cărui corp gol a fost poate revelat pacientei pentru prima oară cu prilejul violului? Sau personajul acesta cu puterea lui „numinoasă" înseamnă ceva mai mult? Poate a reprezentat o parte din sistemul de autoîngrijire al pacientei care i-a venit în ajutor - care a aruncat o vrajă asupra ei şi a închis-o într-o lumejunatică" pentru a o proteja de alte răniri, adică pentru a nu-i permite să se mai încreadă în cineva? Acesta era genul de intuiţii teleologice pe care Jung le avea cu privire la un astfel de material. Se părea că psihicul foloseşte „straturile istorice" ale inconştientului ca să dea formă sau să"imagineze"o suferinţă altminteri insuportabilă - suferinţă care nu expresie decât în formă mitopoetică.

înţelepciunea intuiţiei lui Jung poate fi înţeleasă dintr-un unghi uşor diferit, dacă avem în vedere relaţia frecventă dintre religie şi traumă. într-o carte intitulată *Godis a Trauma* (1989), Greg Mogenson face sugestia interesantă că noi avem tendinţa să percepem şi să îmblânzim evenimentele traumatice ca şi cum ar fi divine şi că facem lucrul acesta, folosind limbajul lui Winnicott, fiindcă trauma este un

eveniment a cărui durere copleşitoare nu poate fi experimentată în zona omnipotenţei, adică nu poate fi simbolizată (vezi Winnicott, 1960b; 37). Mogenson spune:

Tot ceea ce nu putem acomoda la nivel psihologic, îmblânzim prin

răspunsuri religioase. Nu numai că Dumnezeu este incognoscibil şi inimaginabil; ne îndreptăm spre"Dumnezeu"cu cea mai mare sinceritate atunci când imaginaţia nu ne mai ajută... a sta în faţa unui eveniment pentru care nu avem metafore înseamnă a sta în tabernacolul Domnului. (Mogenson, 1989: 7)

Şi totuşi, spune Mogenson, evoluţia lentă a metaforelor simbolice pare să fie singura modalitate de vindecare a traumelor severe.

Evenimentele copleşitoare, evenimente care nu pot fi încorporate în viaţa pe care ne-am imaginat-o pentru noi înşine, fac ca sufletul să se aplece asupra lui însuşi, să comită „incest" cu el însuşi şi să se întoarcă spre modurile eretice ale *principiului primordial.* Precum supuraţia care elimină aşchia dintr-o rană, imaginaţia traumatizată îşi prelucrează şi re-prelucrează metaforele până când evenimentele care au „străpuns-o" pot fi percepute de o manieră mai benignă. Sufletul traumatizat este un suflet care teologizează. *(ibid:.* 156 şi 159; subliniere adăugată)

Acest „principiu primordial" este ceea ce Jung a crezut că a întrezărit în trauma care s-a abătut asupra pacientei. Daimonul înaripat, credea el, era o figură „religioasă" din stratul mitopoetic al inconştientului, venind dintr-o zonă mai „profundă" decât iluziile de satisfacere mascată a dorinţelor sexuale faţă de părinţi sau, în cazul acesta, faţă de fratele mai mare. La acest nivel al inconştientului, relaţiile de obiect interne se contopesc în ceea ce Jung a descris ca nivelul mitic sau *„imago"* (Jung, 1912a: par. 305). La nivelul acesta, *imago*-ul tatălui personal dispare într-un „Dumnezeu-Tată" mai arhaic, asemănător lui Ianus cel cu două chipuri - deopotrivă teribil şi benign. Prin urmare, daimonul înaripat protejează eul fragil al pacientei, gonindu-l în sanctuarul interior şi distrugându-i în acelaşi timp viaţa însufleţită în lume. Este într-adevăr atât un demon, cât şi un zeu - un „iubit-daimon".

JUNG ŞI FREUD DESPRE REZISTENŢA DAIMONICĂ LA VINDECARE A PSIHICULUI

Adoptând o atitudine deschisă (chiar apreciativă) faţă de latura întunecată a numinosului în cazul de faţă şi arătând cum, ca sistem de autoîngrijire, vampirul interior al pacientei a personificat un mecanism defensiv disociativ împotriva durerii psihice insuportabile şi a anxietăţii, Jung a fost până la urmă în măsură s-o smulgă pe femeie din ghearele

vampirului ei şi s-o readucă în lumea reală. Ceea ce pentru Freud nu erau decât „reverii cultivate cu grijă”, insignifiante în comparaţie cu recompensele realităţii, au reprezentat pentru Jung o lume fascinantă de fantezii inconştiente cu

deschidere spre perspectivele grandioase ale iconografiei religioase şi mitologiei. Recunoscând natura mitopoetică a fanteziilor Doamnei de pe Lună, Jung a putut să manifeste un interes autentic pentru lumea interioară a psihicului ei traumatizat, şi trebuie să ne imaginăm că interesul acesta a constituit o parte esenţială a psihoterapiei, care i-a permis în cele din urmă pacientei să-şi părăsească sanctuarul diabolic bântuit de vampir.

Este important de notat că prin acest caz, Jung descrie lucrul cu un pacient având tulburări mult mai grave decât istericii traumatizaţi dincolo de ale căror „afecte strangulate” (Freud 1894: 49) Freud descoperise traume sexuale şi „reverii (oedipiene) cultivate cu grijă”. (Freud, în McGuire, 1974:429). Pentru Jung, nivelul acesta mai sever de traumă ducea la o fragmentare severă a eului, la mecanisme defensive primitive şi la „posesia” personalităţii de către un *imago* diabolic din psihicul colectiv. Pentru Freud, asemenea desemnări se apropiau prea mult de ocult pentru a fi confortabile. Pentru el, acestea reprezentau o regresie de ia ştiinţa psihanalizei la ceea ce ştiau deja Janet, Charcot şi primii mesmerişti, în timp ce pentru Jung ele reprezentau o redescoperire de enormă importanţă - în limbajul său,”reîncarnarea străvechii înţelepciuni în forma psihanalizei” (Jung, în McGuire 174:439).

Lui Freud nu i-a plăcut versiunea lui Jung a”reîncarnării străvechii înţelepciuni” şi în 1912, tensiunea atât de evidentă în fragmentele de corespondenţă citate anterior a dus la o ruptură irevocabilă între cei doi. Aceasta a fost o schismă tragică în dezvoltarea teoriei şi a practicii de pe urma căreia psihanaliza încă îşi revine. Pornind din acest punct, Jung a elaborat un model disociativ al psihicului „plural” mult mai consonant cu descoperirile recente în lucrul cu victimele unor traume grave, mai ales pacienţi cu tulburări de personalitate narcisistă, schizoidă şi borderline sau pacienţi prezentând mecanismele defensive disociative extreme ale tulburării de personalitate multiplă. Modelul acesta include *un fundal religios sau numinos pentru psihicul imaginar,* care mie mi se pare crucial pentru înţelegerea formelor severe de patologie

a personalităţii şi a mecanismelor defensive primitive (operaţiuni deautoîngrijire) ce caracterizează aceste condiţii. între timp, Freud şi restul psihanaliştilor au continuat să reducă imagistica religioasă din materialul inconştient la

fantezii de satisfacere a dorinţelor şi să se concentreze cu optimism asupra formelor mai uşoare de traumă şi psihopatologie explicabile prin mecanisme defensive represive (în contrast cu cele disociative). Numai odată cu aşa-numitelecondiţii"pre-oedipiene"şi cu lucrările lui Klein, Fairbairn, Winnicott şi Guntrip asupra formelor arhaice de fantezie inconştientă, tradiţia psihanalizei freudiene a început să ia în considerare lumea internă a traumei şi reprezentările ei diabolice (vezi Capitolul 6). La acea dată însă, schisma cu Jung şi tradiţia lui era atât de mare, încât niciun dialog nu mai era posibil.

FREUD ŞI MECANISMELE DEFENSIVE DAIMONICE ALE INCONŞTIENTULUI

După despărţirea de Jung, Freud a întâlnit un element"daimonic" în psihic şi este interesant de notat cât de bine se potrivesc descoperirile sale cu noţiunea noastră de sistem de autoîngrijire şi defensive arhetipale coordonate de Sine. Elementul acesta daimonic i s-a prezentat lui Freud în două locuri: (a) ca un contrapunct la optimismul lui originar privind interpretarea analitică a *rezistenţei,* şi (b) în teoriile sale de mai târziu despre"supraeul sever". în ultima parte a acestui capitol le vom analiza pe rând.

Freud şi rezistenţa „daimonică"

Spre consternarea lui, Freud a constatat că anumite"rezistenţe primitive" din pacienţii săi păreau să nu cedeze atunci când prezumptivele lor năzuinţe sexuale erau conştientizate prin interpretare. în aceste forţe interioare"daimonice", Freud a găsit echivalentul vampirilor arhetipali şi al spiritelor posesive ai lui Jung, deşi el nu ar fi recunoscut niciodată lucrul acesta. Speculaţiile teoretice ale lui Freud în zona aceasta „dincolo de principiul plăcerii" oferă o punte de legătură importantă cu teoriile psihanalitice schiţate în Capitolul 6 (vezi Freud 1920b).

Freud a introdus ideea de rezistenţă în primele sale lucrări despre isterie pentru a descrie un fenomen pe care îl observase în timpul tratamentului unei paciente în vârstă de 24 de ani, Fraulein Elisabeth von R., şi anume incapacitatea ei de a-şi aduce aminte şi eşecul de a coopera. El şi-a dat

seama că rezistenţa aceasta era aceeaşi forţă psihică ce crease într-o primă fază simptomul, iar rezistenţele le-a văzut ca fiind ale eului. Ele proveneau din aceeaşi sursă ca şi refularea, adică refuzul eului de a permite ca anumite

năzuinţe sexuale să devină conştiente din cauza semnificaţiei lor interzise (fantezii inconştiente). Analistul trebuia doar să aibă răbdare şi să-şi „croiască drum" prin aceste rezistenţe către un rezultat optimist. Probabil că strategia aceasta a dat rezultate bune cu pacienţii nevrotici. Mai târziu însă, optimismul lui Freud privind analiza rezistenţei a început să dispară. învingerea rezistenţei nu era urmată de vindecare. Rezistenţa nu mai apărea ceva la fel de simplu ca un *„anti-cathexis"* al eului faţă de dorinţele erotice (refulare). în 1926, Freud a devenit interesat de rezistenţele de dincolo de eu, adică din partea identităţii sau a supraeului (Freud, 1926: 160). Rezistenţele acestea erau mai arhaice, mai daimonice şi mult mai greu de tratat. în limbajul lucrării de faţă, *ele reprezentau mecanisme defensive arhaice coordonate de un „agent" inconştient care părea „daimonic"în intenţiile sale*.

Freud a numit prima dintre aceste rezistenţe primitive (ale sinelui) *compulsie la repetiţie*. El a fost frapat de faptul că atât în interiorul, cât şi în afara analizei, mulţi oameni păreau captivi în repetarea silită a unor comportamente autodistructive - un fel de curent de adâncime care îi făcea să pară condamnaţi la o soartă negativă. Explicaţia lui Freud pentru compulsia la repetiţie era tendinţa psihicului de a confunda o situaţie benignă din prezent cu una originară traumatică. De exemplu, trauma unei tinere femei abandonată în copilărie de tatăl ei o va face să interpreteze orice situaţie analoagă cu un bărbat pe care începe să-l iubească (similar transferului) ca fiind la fel de periculoasă, drept pentru care va respinge bărbatul şi va suferi încă odată trauma „abandonului" (vezi *ibid*.: 153).

Aceasta este foarte asemănător cu ideea lui Leopold Stein (1967), că Şinele acţionează la fel ca sistemul imunitar al corpului şi poate fi păcălit într-un mod analog. Cu alte cuvinte, sistemul de autoîngrijire repetă inoportun acţiunea disociativă a defensivei sale iniţiale faţă de prima traumă în cazul unor situaţii ulterioare, altminteri benigne. El nu este educabil.

Compulsia aceasta i s-a părut lui Freud atât de diabolică, încât a asociat-o cu instinctul morţii:

Am tras concluzia că, pe lângă instinctul de a prezerva substanța vie și a o integra în unități din ce în ce mai mari, trebuie să existe și un alt instinct, contrar, care caută să dizolve acele unități și să le readucă în starea lor primordială anorganică. Sau altfel spus, în afară de Eros, există și un instinct al morții. (Freud, 1920a: 118-19)

Prin urmare, intenția daimonică a compulsiei la repetiție nu era alta decât distrugerea completă a vieții - reducerea ei la starea anorganică originară. Aceasta a fost concluzia pesimistă a lui Freud.

El a descris a doua rezistență, cea atribuită supraeului, în felul următor:

Există anumiți oameni care au un comportament aparte în timpul analizei. Dacă le vorbești cu speranță sau îți exprimi satisfacția în legătură cu progresul tratamentului, ei dau semne de nemulțumire și condiția lor se înrăutățește invariabil... în loc să le meargă mai bine în timpul tratamentului, acestora le merge mai rău. Ei prezintă ceea c.e se numește reacție terapeutică negativă. (Freud, 1923a: 49)

După care, vorbind ca un analist contemporan al relațiilor de obiect care descrie imagini-obiect interne primitive, Freud a spus: „Nu încape îndoială că *exista ceva în acești oameni care se opune însănătoșirii lor,* a cărei apropiere este temută ca și cum ar fi o primejdie" *(ibid:,* subliniere adăugată).

Cu alte cuvinte, un"complex"intrapsihicinconștientfuncționează în oamenii aceștia ca un agent interior care încearcă să împiedice schimbarea și dezvoltarea. Freud a numit agentul interior diabolic al minții „supraeul arhaic" și credea că el operează în oamenii care suferă de un sentiment profund de vinovăție inconștientă (în prezent am spune rușine) - sentiment că există în ei ceva „rău", sentiment care îi îndeamnă să repete orbește niște comportamente autodistructive, ca și cum ar vrea să se pedepsească singuri pentru o crimă fără nume. Tendința aceasta aparent perversă, credea Freud,

provine de la un fragment de agresivitate care a fost internalizat și preluat de supraeu... când supraeul a fost instituit prima oară, în echiparea acelui agent s-a făcut uz de un fragment din agresivitatea copilului față de părinții săi, pe care el nu și-a putut-o descărca în exterior... [agresivitatea aceasta este atunci] internalizată și preluată de supraeu. (Freud, 1933:109)

Dacă Freud ar fi urmat linia aceasta de gândire până la concluzia sa logică, ea l-ar fi dus la teoria relațiilor de obiect și (posibil) înapoi la rădăcinile traumatice ale obiectelor interne"persecutoare", precum „sabotorul intern" al lui Fairbairn sau „sânul rău" al lui Klein. Dar teoria lui Freud era o

metapsihologie bazată pe instinct (la fel ca a lui Jung) şi intuiţia lui că o calitate"daimonică"a rezistenţelor primitive îşi avea originea în agresivitatea neexprimată a copilului din momentul unei traume oferă baza pentru o teorie mult mai

târzie despre obiectele interne „diabolice" ale psihicului. Rolul agresivităţii în aceste mecanisme defensive arhaice a fost de asemenea ceva ce i-a scăpat lui Jung. Vom vedea în Capitolul 6 cât de mult din concepţiile lui Freud au fost încorporate în alte teorii despre sistemul de autoîngrijire şi cum contribuie ele la o necesară revizuire a gândirii jungiene despre lumea internă a traumei.

Supraeul sever al lui Freud

în teoria originară a lui Freud, structura diadică pe care am descris-o - o parte alternativ sadică şi binevoitoare, cealaltă parte „inocentă"- se reduce la relaţia dintre supraeu (incluzând eul-ideal) şi eu. Teoria originară a lui Freud despre supraeu ca introiecţie a atitudinilor părinteşti - atât consolatoare, cât şi prohibitive - nu pot să explice ostilitatea extremă - sadismul chiar - al supraeului faţă de eu în multe din cazurile sale. Severitatea criticilor părinteşti - reproşurile uneori abuzive, umilitoare chiar, ale unor părinţi - s-a oglindit într-adevăr întotdeauna în atitudinea supraeului faţă de eu, dar adesea sadismul supraeului a depăşit cu mult chiar şi cel mai rău tip de negativism părintesc.

în cartea sa *Doliu şi melancolie* (1917), Freud a adăugat un alt element care să explice sadismul supraeului. El a făcut ipoteza că autoreproşurilesevereîntâlnitela melancolici derivă dintr-oatitudine ambivalenţă faţă de un obiect al iubirii pierdut, ambivalenţa aceasta fiind apoi preluată cu veneraţie în lumea internă ca un eu, identificat cu obiectul iubirii pierdut, şi o altă parte reprezentând reproşul şi ura originară faţă de obiectul care a abandonat, care se întorc asupra sieşi, crescând astfel sadismul supraeului. Aşadar, potrivit acestei teorii, aspectul cel mai rău al autoataculuî era un derivat al agresivităţii îndreptate iniţial spre exterior, dar care se întorcea inconştient asupra eului asemenea unui bumerang. Masochismul eului în relaţia cu supraeul deriva dintr-un sadism anterior faţă de obiectul care a abandonat. Dar nici explicaţia aceasta nu l-a satisfăcut pe Freud. Ea tot nu justifica agresivitatea extremă manifestată de supraeu în multe cazuri, precum şi compulsia unor pacienţi de a repeta comportamente autodistructive, supuşi parcă unei puteri „daimonice"distructive aflată înlăuntrul lor.

Aşa cum am văzut din gândurile sale despre rezistenţă, Freud a fost atât de afectat de „compulsia la repetiţie" autodistructivă a unor pacienţi şi de „reacţia lor terapeutică negativă", încât în cartea sa *Dincolo de principiul*

plăcerii (1920b), el a propus existenţa unui „instinct al morţii" (Thanatos) ca partener egal în inconştient al libidoului, sau instinctul vieţii (Eros). Instinctul morţii se manifestă ca o agresivitate distructivă, o forţă din psihic care se străduieşte să distrugă sau să dizolve toate „unităţile" integrate pe care Erosul şi-a dat silinţa să le creeze. Aceasta a fost teoria dualistă a lui Freud despre instinct, ale cărei origini el le-a găsit la filozoful grec antic Empedocle, potrivit căruia universul şi mintea sunt guvernate de două principii de bază, aflate într-un perpetuu război unul cu celălalt: iubirea şi dezbinarea (vezi Freud, 1937:244 *sq.).*

Pe urmă, într-un ultim efort de a explica sadismul supraeului faţă de eu, Freud (192.4) a făcut legătura între instinctul morţii şi teoria lui despre supraeu propunând un *masochism primordial* al eului care amplifică sadismul supraeului (vezi Freud, 1924:163-70). Acest masochism primordial, sau „originar" *(Ur-masochismus),* provenea din acea porţiune a instinctului morţii ce nu a fost convertită de Eros în agresivitate exterioară sau sadism şi a rămas în organism, unde a fuzionat cu energiile erotice (plăcerea sexuală din durere). Ca rezultat, spune Freud, „sadismul supraeului şi masochismul eului se completează reciproc" (*ibid.*: 170) şi duc la un eu masochist care provoacă şi în acelaşi timp găseşte satisfacţie în pedepsirea de către un supraeu sadic (compulsia la repetiţie).

în formularea aceasta, Freud trece cu vederea aspectele binevoitoare ale supraeului, exceptând recunoaşterea faptului că supraeul poartă un"model"de perfecţiune pentru eu sub forma unui"eu-ideal". Psihanaliştii de mai târziu au subliniat aspectele pozitive, iubitoare, ale supraeului, îndeosebi aşa cum se găsesc ele în eul său ideal. Nunberg (1932) a fost printre primii care au arătat că capacitatea supraeului de a restricţiona viaţa instinctivă se bazează pe iubirea şi idealizarea de către copil a obiectelor părinteşti, introiectate ca ideal de eu. Modell (1958) a subliniat că „vocile" auditive ale supraeului includ voci iubitoare şi încurajatoare, precum şi altele acuzatoare, iar

Schaefer (1960) a descris „supraeul iubit şi iubitor” din teoria structurală a lui Freud, argumentând în favoarea naturii consolatoare şi încurajatoare, îndeobşte neglijată, a supraeului.

în acest scurt rezumat vedem trei aspecte prin care conceptul de supraeu poate fi pus în paralel cu conceptul lui Jung de Sine primordial ambivalent şi cum iniţial este purtat în proiecţie de către părinte.

1. Supraeul capătă formă în jurul imago-urilor parentale originare, atât pozitive, cât şi negative, şi de aceste imagini se leagă ulterior influenţa profesorilor şi a altor figuri ale autorităţii care poartă idealurile de eu sau frica de pedeapsă pentru individ (vezi Freud, 1924: 168). Dincolo de aceste imago-uri personale, aspectul pozitiv al supraeului se extinde în fanteziile inconştiente ale figurii unui Dumnezeu iubitor şi protector care este incomparabil mai puternic decât tatăl adevărat, iar în aspectul său negativ, supraeul se confundă cu „puterile întunecate ale Destinului” *(ibid.:* 168). Astfel, supraeul se foloseşte
de acele puteri „transpersonale”, primordiale sau magice din inconştient - atât binevoitoare, cât şi răuvoitoare, erotice şi agresive, Eros şi Thanatos - la fel ca structura arhaică ambivalenţă a Sinelui lui Jung.

2. Supraeul îndeplineşte o funcţie reglatoare (călăuzitoare) raportat la eu (în psihicul sănătos), pe care îl ajută prezentându- i imagini ideale spre care să tindă şi atenuând acele impulsuri destinate a nu se împlini - protejându-l astfel pe copil de o nemeritată privaţiune sau frustrare. Funcţia aceasta reglatoare sau „defensivă” depinde de un echilibru optim între forţele Erosului, care urmăreşte să unifice elementele psihicului, şi Thanatos, care ameninţă să fragmenteze, să disocieze sau să dizolve integrările efectuate de Eros. Un asemenea echilibru optim depinde la rândul său de numeroşi factori, dar în special de integrarea de către copil a iubirii şi a urii în relaţie cu obiectele sale primare, adică personalizarea acelor elemente instinctive arhaice ale psihicului primitiv. în sfârşit, pierderea relaţiei autoreglatoare de susţinere a eului de către supraeu, poate fi resimţită de eu ca abandon şi alienare (similar cu ceea ce am descrie, în limbaj jungian, ca o pierdere a axei eu-Sine). Aspectele reglatoare sau defensive ale supraeului la Freud sunt

comparabile cu „defensele Sinelui” la Stein şi Fordham (vezi Capitolul 5).

Proiectarea aspectelor

pozitive ale supraeului (ca un eu ideal) asupra analistului are o influenţă stabilizatoare asupra psihicului pacientului, este baza transferului pozitiv şi face posibilă modificarea treptată a aspectelor negative, mai arhaice, ale supraeului, întrucât şi acestea sunt proiectate asupra analistului, apoi soluţionate în lumina transferului pozitiv dominant. Se poate face aici o analogie cu concepţia lui Jung despre felul în care Şinele arhaic idealizat este proiectat în psihoterapie, ducând la o idealizare

caricaturală a medicului şi, în final, la internalizarea

21

acestui imago ca un „centru” intern în lumea interioară a pacientului (vezi Jung, 1934a: par. 206-20)

.CONTRIBUŢIILE LUI JUNG LA FORMULAREA UNEI TEORII A SISTEMULUI DE AUTOÎNGRIJIRE

în multe cazuri psihiatrice, pacientul care vine la noi are o poveste nespusă şi pe care de regulă nu o cunoaşte nimeni. în opinia mea, terapia începe cu

adevărat numai după investigarea integrală a acestei poveşti personale. Este secretul pacientului, stânca de care s-a sfărâmat.
(Jung, 1963:117)

în capitolul de faţă vom examina mai pe larg concepţia ulterioară a lui Jung despre „prezenţele daimonice”care populează sistemul de autoîngrijire al indivizilor care au suferit traume ce le-au zdruncinat viaţa. După care, în capitolul următor, vom explora ideile altor autori care şi-au adus contribuţia la psihologiei analitice. începem cu întâlnirea personală a lui Jung cu daimonicul şi cu „eforturile” sale rituale inconştiente, în faţa traumei timpurii şi a „Zeului ei întunecat”, de a păstra ceea ce noi am numit spiritul personal inviolabil. După cum era de aşteptat, experienţele acestea l-au făcut mai târziu pe Jung foarte sensibil la „stâncile şi poveştile secrete” de care se „sfărâmau” vieţile pacienţilor săi.

TRAUMA LUI JUNG ŞI ATMAVICTU

în autobiografia sa intitulată *Memorii, vise, reflecţii,* scrisă în 1963, când avea 83 de ani, Jung îşi descrie copilăria într-o familie elveţianăfoarte religioasă şi conservatoare, în care mama şi tatăl erau distanţi şi nu se discuta niciodată despre sentimente. Un băiat profund imaginativ, sensibil şi serios, el a început să fie bântuit de coşmaruri terifiante, al căror conţinut îl făceau să se simtă ruşinat şi „insuportabil de singur". Eforturile sale de a discuta despre aceste experienţe interioare cu tatăl său, un preot dogmatic, sau cu mama lui, confuză şi deprimată, l-au făcut să se simtă şi mai rău, încât nu a mai încercat să-şi comunice sentimentele şi s-a retras în el însuşi. în anii aceştia latenţi, Jung a început să-şi dea seama că în realitate el era două persoane într-un singur corp. Una dintre aceste persoane, a spus el,

a mers la şcoală şi era mai puţin inteligentă, atentă, silitoare, decentă şi curată decât mulţi alţi băieţi. Cealaltă persoană era adultă - bătrână, de fapt-sceptică, neîncrezătoare, îndepărtată de lumea oamenilor, dar apropiată de natură - pământul. Soarele, Luna, vremea, toate fiinţele vii - şi mai presus de orice de noapte, vise şi orice lucrare nemijlocită a lui"Dumnezeu"în el. Imediat ce rămâneam singur, puteam trece în starea aceasta. în asemenea perioade ştiam că sunt demn de mine însumi... Am căutat prin urmare pacea şi solitudinea „Celuilalt", a celei de a doua personalităţi, *{ibid.:* 45)

Odată, în timpul primilor ani de şcoală, Jung a intrat într-o competiţie scrisă cu colegii săi de clasă despre un subiect care îl pasiona. Când profesorul, care de obicei discuta lucrările în ordinea meritului, l-a menţionat pe el ultimul, a fost zdrobit. Profesorul a scos atunci lucrarea lui Jung şi a spus,"Avem aici o lucrare ce ar fi meritat primul loc, dar din păcate este o fraudă. De unde ai copiat-o, Cari? Mărturiseşte adevărul!" Jung i s-a aruncat la picioare furios şi îngrozit, susţinându-şi în zadar nevinovăţia. Dar profesorul s-a îndepărtat cu dispreţ şi colegii de clasă ai lui Jung l-au privit pieziş, zicându-şi în sinea lor, „Aha, deci dintr-âştia îmi erai". „Am simţit atunci" a relatat Jung, „că eram stigmatizat şi că toate căile spre normalitate îmi fuseseră blocate." *{ibid.:* 65)

Suferinţa cauzată de acest eveniment din viaţa lui a fost cumplită. A devenit obsedat de ea, dar nu a fost capabil s-o împărtăşească altcuiva. Aceasta a durat câteva zile,"după care", a povestit el,

s-a întâmplat ceva ce mai observasem în mine de câteva ori până atunci: s-a lăsat brusc o tăcere interioară, ca şi cum s-ar fi închis o uşă capitonată la o încăpere gălăgioasă. M-a cuprins o stare de curiozitate rece (şi detaşare) şi m-am întrebat: „Ce se petrece de fapt aici? Desigur, eşti tulburat. Bineînţeles că profesorul este un idiot care nu-ţi înţelege firea - adică nu o înţelege mai mult decât tine. Te tulburi atunci când nu înţelegi lucrurile." (*ibid.:* 65-6)

în asemenea momente, a spus Jung ulterior,

era ca şi cum m-ar fi atins o răsuflare a măreţei lumi a stelelor şi a spaţiului infinit sau ca şi cum un spirit nevăzut ar fi intrat în cameră - spiritul cuiva mort de mult, dar care era totuşi perpetuu prezent din veşnicie şi până departe în viitor. Deznodăminte de felul acesta erau încununate cu haloul unui numen, (/b/d.: 66)

Cam pe atunci, separarea lui Jung de el însuşi şi incertitudinea generală din lume au dus la punerea în scenă rituală a unei fantezii pe care la acea dată el nu a înţeles-o.

Aveam pe vremea aceea un penar galben, lăcuit, dintre acelea folosite de obicei de elevii din şcoala primară, cu o mică încuietoare şi obişnuita riglă. La capătul riglei am cioplit un mic manechin lung de vreo cinci centimetri, cu redingotă, joben şi ghete negre lucioase. L-am colorat cu cerneală neagră, l-am decupat din riglă şi l-am pus în penar, unde i-am pregătit un păţuţ. I-am făcut chiar şi o manta dintr-o bucăţică de lână. în penar am pus şi o piatră din Rin, negricioasă, netedă şi lunguiaţă, pe care o pictasem cu acuarele, încât să arate ca şi cum ar fi împărţită într-o jumătate superioară şi una inferioară, şi pe care o purtasem multă vreme în buzunarul de la pantaloni. Aceasta era piatra lui. Toate acestea erau o mare taină. Am dus în secret penarul în podul interzis al casei şi l-am ascuns, cu mare satisfacţie, după o grindă de sub acoperiş. Mă simţeam în siguranţă şi sentimentul chinuitor de a fi în conflict cu mine însumi a dispărut. în toate situaţiile dificile, ori de câte ori greşisem ceva, sau sentimentele îmi fuseseră rănite, sau când irascibilitatea tatălui ori neputinţa mamei mă oprimau, mă gândeam la manechinul meu culcat şi învelit cu grijă şi la piatra lui netedă şi frumos colorată... Faptul că posedam acest secret a avut o influenţă formativă puternică asupra caracterului meu; îl consider factorul esenţial al copilăriei mele, *(ibid.:* 21-2)

în aceste emoţionante experienţe din copilărie vedem germenii tuturor lucrărilor de mai târziu ale lui Jung. Mai întâi s-a produs disocierea traumatică a psihicului - pur şi simplu o durere insuportabilă pentru eul vulnerabil al unui copil, având ca rezultat clivajul defensiv care a încapsulat o parte a sinelui pe care am putea-o numi spiritul personal al lui Jung şi i-a oferit siguranţă în „cealaltă" lume, a inconştientului. A urmat apoi autovindecarea miraculoasă când psihicul colectiv inconştient a"avut grijă"de Jung elaborând un ritual simbolic. Funcţia acestui ritual a fost să unifice psihicul predispus la fragmentare al băieţelului păstrând o imagine a spiritului său culcată în siguranţă în penar împreună cu o piatră rotundă divizată, la fel ca psihicul băiatului, în două jumătăţi, una luminoasă şi cealaltă întunecată. Piatra aceasta, a recunoscut Jung mult mai târziu, a fost un simbol al Sinelui, o *coniunctiooppositorum.* Iar punerea în scenă rituală care a salvat de o manieră creativă spiritul lui Jung şi l-a sechestrat într-un loc sigur nu s-a terminat odată cu cioplirea acelui manechin. Mult mai târziu, în 1920, pe când se afla în Anglia, Jung a cioplit două figuri foarte asemănătoare. Pe una dintre

ele a reprodus-o ulterior în piatră şi a amplasat-o în grădina lui din Kusnacht.”Numai în timp ce făceam lucrarea aceasta” a spus Jung,”inconştientul mi-a furnizat un nume. El a numit figura Atmavictu -”răsuflarea vieţii'„ Răsuflarea vieţii înseamnă, bineînţeles,”spirit”.

Vedem în exemplul acesta cum inconştientul creativ, cu remarcabilul său proces-ritual simbolic, a venit să salveze psihicul traumatizat al lui Jung în copilărie. Jung a descris această lume internă aparent inteligentă ca”numinoasă”, referindu-se la calităţile ei senzitive nefireşti şi vădita ei înţelepciune, manifestată în desfăşurarea simbolică transcendentală - ceva ce Jung a numit mai târziu „funcţia transcendentală”. în aceste experienţe timpurii de salvare şi autovindecare, Jung a avut experienţa realităţii psihicului şi a văzut semnificaţia suferinţei sale - o semnificaţie care i-a reabilitat suferinţa şi i-a permis s-o vadă *sub specie aeternus* - din perspectiva eternităţii. Aceasta face suferinţa suportabilă într-un mod care nu poate fi realizat între limitele înguste ale eului.

Dar a mai existat şi un alt aspect al lumii numinoase a lui Jung şi al felului cum aceasta i-a salvat spiritul, pe care l-am omis în descrierea noastră de până acum - aspect aflat în coşmarurile terifiante ale lui Jung, şi îndeosebi acela care urma „să mă preocupe întreaga viaţă”- coşmarul despre zeul falie subpământean care se hrănea cu carne omenească şi părea echivalentul subteran al Domnului Isus care stătea pe tronul său din cer. în visul acesta Jung era pe o pajişte şi a ajuns în dreptul unei gropi asemănătoare unui mormânt.”Cu teamă şi ezitare” el a coborât în această groapă pe nişte trepte de piatră.

în fundul gropii era o uşă cu boltă rotundă, acoperită cu o draperie verde... Curios să văd ce se ascunde dincolo, am tras-o deoparte. Am văzut în faţa mea în lumina palidă o încăpere dreptunghiulară [de piatră], iar în mijloc un covor roşu care ducea spre o platformă scundă. Pe această platformă se afla un tron de aur de o minunată bogăţie.,. Pe tron stătea ceva ce am crezut la început că este un trunchi de copac înalt de douăsprezece până la cincisprezece picioare şi gros de circa un picior şi jumătate sau două. Era ceva enorm, care ajungea până aproape de tavan. Dar avea o alcătuire ciudată: era făcut din piele şi carne goală, iar deasupra era ceva asemănător unui cap rotund, fără faţă şi fără păr. în chiar vârful capului era un singur ochi, privind nemişcat în sus... Lucrul acela nu se mişca, dar aveam impresia că în orice moment s-ar putea târî de pe tron asemenea unui vierme şi să se îndrepte spre mine. Eram paralizat de groază. în clipa aceea am auzit de afară şi de deasupra mea vocea mamei. Ea mi-a strigat:”Da, priveşte-l. Acela este mâncătorul de oameni!” Aceasta mi-a sporit şi mai mult groaza şi m-am trezit asudat şi speriat de moarte. Multe

nopți după aceea mi-a fost frică să adorm, temându-mă să nu am un alt vis la fel ca acela. (Jung, 1963:11-12)

Jung a avut visul acesta la vârsta de numai trei ani. A spus că a fost „inițierea lui în tărâmul întunericului". A fost prima experiență a lui Jung a laturii întunecate a numinosului - ceea ce mai târziu a numit „cealaltă față a lui Dumnezeu"- latura întunecată a imaginii divinității. Falsul, reprezentând conștientizarea lui emergentă a sexualității și puternica „alteritate", purta ceea ce Jung a numit „spiritul htonian". Mult mai târziu, reflectând asupra acestor lucruri, Jung a spus:

Este o eroare foarte răspândită după care eu nu înțeleg valoarea 135 sexualității. Dimpotrivă, ea joacă un rol important în psihologia mea ca o expresie esențială - deși nu singura - a plenitudinii psihice. Dar prin- > cipala mea preocupare a fost să investighez, mai presus de semnificația g personală și funcția biologică, aspectul ei spiritual și înțelesurile numi- E noase... Sexualitatea este de cea mai mare importanță ca expresie a spiritului htonian. Spiritul acela este „cealaltă față a lui Dumnezeu", latura întunecată a imaginii divinității. Problema spiritului htonian m-a preocupat încă de când am început să studiez lumea alchimiei, *(ibid.:* 168)

Către sfârșitul vieții, pe Jung l-a pasionat în special ambivalența esențială a lui Dumnezeu și a Sinelui, cu alte cuvinte, realitatea esențială a răului. Tratatul lui major pe această temă este „Răspuns lui Iov" (1952), unde descrie latura tiranică sadică a lui Iahve din Vechiul Testament și lenta lui transformare prin suferința lui Iov în Dumnezeul iubitor al Noului Testament care s-a încarnat ca Cristos. Iahve începe așadar atât ca Persecutor, cât și ca Protector - și numai după aceea evoluează în latura lui pozitivă. În pofida acestei „evoluții", Jung s-a plâns întotdeauna că creștinismul a cedat în întregime Diavolului latura întunecată a vieții și l-a exclus din Treime, care este așadar un fel de mandala - sau imagine a Sinelui - incompletă. El a preferat imagistica întunecată a alchimiei, unde Șinele (ca perlă sau piatră filozofală) se găsea în *stecore* - în excremente. Și în locul lui Cristos ca mediator al lui Dumnezeu, Jung l-a preferat întotdeauna pe Mercurius Duplex, care a fost în același timp un mântuitor și un distrugător, bun și rău, un Trickster diabolic și un mesager mântuitor al zeilor.

GÂNDIREA MATURĂ A LUI JUNG DESPRE TRAUMĂ

Ne îndreptăm acum către gândirea de mai târziu a lui Jung așa cum se aplică ea sistemului de autoîngrijire și traumei timpurii. Cititorul va înțelege că ceea ce urmează reprezintă o compilație a unor elemente diferite din teoria lui Jung, relevante pentru tema de față.

Rolul afectului în crearea complexului

încă la începuturile carierei sale, Jung a făcut o afirmaţie definitivă despre felul cum înţelege el psihicul: „Baza esenţială a personalităţii noastre este afectivitatea. Gândirea şi acţiunea sunt, ca să zicem aşa, numai simptome ale afectivităţii." (Jung, *Collected Works* 3, par. 78). Aceasta face ca psihologia lui Jung să fie bazată pe afect, în pofida faptului că multe din scrierile ulterioare ale teoreticienilor jungieni au tins către funcţiile „spirituală" şi mentală - în special căutarea „semnificaţiei" -, îndepărtându-se astfel de fundamentul afectiv al gândirii lui Jung. Pentru Jung, *afectul este principiul organizator central al vieţii psihice*, întrucât leagă laolaltă componentele altminteri discrepante ale minţii (senzaţii, idei, amintiri, judecăţi), împrumutând fiecăruia o „încărcătură emoţională" comună. Dacă o experienţă de viaţă (precum o traumă timpurie) este însoţită de un afect puternic, toate elementele perceptive şi mentale asociate acelei experienţe se vor acumula în jurul afectului, formând *un complex încărcat afectiv* (vezi Jung, 1907: par. 82). Complexele încărcate afectiv sunt unităţile funcţionale de bază ale psihicului şi, deoarece afectele umane sunt universale, aceste complexe tind, în forma lor cea mai regresată, să adopte anumite forme „arhaice", „tipice" - deci „arhetipale". în limbajul unui bine-cunoscut teoretician jungian contemporan, complexele au o „coajă" personală şi un nucleu arhetipal (Whitmont, 1969: 65). Nucleul arhetipal le împrumută complexelor caracterul lor tipic, universal, ca de exemplu „complexul inferio- ritate-superioritate", „complexele parentale", diversele complexe sexuale (Oedip, Electra) şi aşa mai departe.

Am început intenţionat secţiunea aceasta cu focalizarea lui Jung asupra afectului, fiindcă traumele severe lasă întotdeauna în urma lor „o perturbare pe viaţă a afectivităţii" (Krystal, 1988:142). Dacă vrem să înţelegem trauma şi „obiectele" ei interne, trebuie să înţelegem impactul ei asupra dezvoltării afectului şi a toleranţei la afect. Deşi scrierile ulterioare ale lui Jung nu elaborează o teorie cuprinzătoare a afectelor - ocupându-se mai mult de *imaginile* arhetipale care conferă afectelor *semnificaţie - o* teorie a afectelor şi a imaginilor- obiect interne care le corespund este identificabilă, mai ales în scrierile sale timpurii.

în esenţă, Jung a pornit de la „afectele arhetipale" sau arhaice - ceea ce Henry Krystal (1988) numeşte „precursori ai afectelor", tipice pentru copilărie sau stările regresate la adult. Acestea sunt „proto- afecte"

nediferenţiate,”vulcanice”, care tind să fie bipolare, reflectând provenienţa lor din stările psihosomatice de mulţumire (iubire) vs. disconfort şi durere (ură). Asemenea afecte ating nivelul imagistic al minţii sub forme arhaice şi tipice (arhetipale) care sunt „trans- personale”, adică spiritualizate, exagerate, caricaturizate sau altfel amplificate mitologic. Ele pătrund în motivele narative primordiale purtate de fantezia inconştientă - de asemenea mitologică. Cu alte cuvinte, ele îşi găsesc „imaginile” în poveşti. Treptat, aceste afecte nediferenţiate se maturizează şi se diferenţiază în relaţie cu adulţii care îngrijesc copilul, care ajută la „metabolizarea” lor prin identificarea, numirea şi interpretarea experienţei lui,înfrânându-i agitaţia haotică (în proiecţie), neutralizând stările toxice şi contribuind la furnizarea unor „forme” atât plastice, cât şi verbale care să întrupeze fanteziile inconştiente ale copilului - toate acestea în cadrul unor relaţii calde şi hrănitoare. în urma acestui proces dialectic se diferenţiază emoţii specifice şi, treptat, cu ajutorul limbajului, ele devin *sentimente* care comunică altora stări interioare ale sinelui, inclusiv acele afecte care ţin de experienţa religioasă primordială a omenirii (extaz, veneraţie, identitate mistică, gratitudine). Pentru Jung, experienţa religioasă este un aspect definitoriu al umanului.

Unul din motivele pentru care orientarea către afect a lui Jung a fost subapreciată, este utilizarea sa confuză a cuvântului „sentiment”, în scrierile sale de mai târziu, „sentiment” a ajuns să însemne valorizare şi a fost folosit pentru a desemna unul din tipurile majore de funcţii orientative ale conştiinţei, împreună cu senzaţia, intuiţia şi gândirea. Totuşi, atunci când se referă la „complexele încărcate afectiv”, Jung foloseşte „sentiment” ca un sinonim pentru emoţie sau afect. Este păcat că popularitatea ulterioară a tipologiei lui Jung, cu ale sale”tipuri sentiment”„tipuri gândire”etc. a eclipsat parţial funda-mentarea pe afect a psihologiei sale.

Noţiunea jungiană de posedare de către complex

Rolul complexului în ceea ce am numit sistem de autoîngrijire şi obiectele sale interioare protectoare/persecutoare reiese cu mai mare claritate dacă luăm în considerare că, pentru Jung, complexele au tendinţa universală de a se *manifesta ca imagini* în vise şi alte fantezii ca fiinţe însufleţite (persoane) în interacţiune dinamică cu eul. Funcţia naturală psihică de formare a simbolurilor (dacă este în mod adecvat constelată de o îngrijire parentală

„suficient de bună") *personifică afectele* în mod automat sub forma unor imagini recog- noscibile. Orice complex este o unitate inseparabilă dintre un factor energic dinamic, derivând dintr-o bază instinctivă şi somatică (afect), şi un factor structurant, organizator şi formator, care face complexul disponibil conştiinţei ca o reprezentare mentală (imagine). Orice complex este aşadar un"afect-imagine" (vezi Perry, 1976:28) sau, cum a spus Jung odată,,,imaginea unui afect personificat" (Jung, 1926: par. 628). Complexele constituie „persoanele" din visele noastre, „vocile" din capetele noastre, figurile vizionare care apar în momentele de stres, „personalităţile secundare" din nevroze, daimonii, fantomele şi spiritele care bântuie sau sanctifică aşa-zisa minte primitivă.

Complexele au un efect mai mult sau mai puţin perturbator asupra eului, în funcţie de gradul lor de „autonomie", care depinde la rândul ei de forţa *afectului* (vezi Jung, 1913: par. 1352) şi dacă afectul este *suportabil* sau nu. Dacă originea complexului este o traumă gravă sau timpurie, afectul lui va fi o *anxietate* puternică, şi o astfel de anxietate are un efect disociativ asupra eului, deoarece perturbă echilibrul homeostatic al acelor senzaţii corporale de care depinde coerenţa eului (vezi Jung, 1907: par. 82-3). în cazurile cele mai severe, eul poate fi complet deplasat sau „asimilat" de complexul secundar, rezultatul fiind o stare de „posedare" de către complex în care numai o rămăşiţă a fostului eu rămâne în urmă ca un „eu-afect" (vezi Jung, 1934: par. 204). Jung face următoarele distincţii de-a lungul unui continuum al severităţii complexului:

Anumite compiexe apar datorită unor experienţe dureroase sau depri- mante din viaţa unei persoane, experienţe de natură emoţională care lasă în urma lor răni psihice persistente. Deseori o experienţă nefericită de genul acesta nimiceşte calităţi valoroase dintr-un individ. Toate acestea produc complexe inconştiente de o natură personală. Un mare număr de complexe autonome apar în felul acesta. Dar există şi altele, care provin dintr-o sursă cu totul diferită... inconştientul colectiv. La bază ele sunt un conţinut irațional de care individul nu a fost niciodată conştient până atunci... Pe cât îmi pot da seama, aceste experienţe apar... când individului i se întâmplă ceva atât de devastator, încât întreaga lui atitudine faţă de viaţă de până atunci se năruieşte. (Jung, 1928b: par. 594)

Jung pune apoi în contrast modul cum percepem noi aceste două niveluri ale complexului şi felul cum erau ele percepute de omul primitiv:

[Dacă un complex din inconştientul personal este disociat], individul încearcă un sentiment de pierdere... (Un primitiv va vorbi pe bună dreptate

despre o pierdere a sufletului, deoarece anumite porţiuni ale psihicului au dispărut într-adevăr.) Reciproc, când un astfel de complex devine din nou conştient, de exemplu printr-un tratament psihotera- peutic, el resimte o creştere a puterii. Multe nevroze sunt vindecate în felul acesta. Dar când, pe de altă parte, un complex din inconştientul colectiv devine asociat cu eul... el este perceput ca straniu, nefiresc, fascinant... [dar şi periculos]. Asocierea unui conţinut inconştient cu eul produce întotdeauna o stare de alienare... Năvala acestor conţinuturi străine este un simptom caracteristic pentru începutul multor boli mentale. Pacienţii sunt bântuiţi de gânduri bizare şi monstruoase, întreaga lume pare schimbată, oamenii au feţe oribile, distorsionate şi aşa mai departe. [Primitivii percep acest nivel al complexului ca posedare de către un spirit.]

Trebuie aşadar să postulăm existenţa unor complexe inconştiente care în mod normal aparţin eului (pierderea lor apare ca patologică) şi al unora care în mod normal nu trebuie să devină asociate cu el (disocierea lor de eu aduce vindecarea). În mod corespunzător, patologia primitivă recunoaşte două cauze ale bolii: pierderea sufletului şi posedarea de către un spirit. (*Ibid.*: par. 587-91)

Potrivit ipotezei pe care o explorăm în aceste pagini,"spiritul care posedă" din complexele „colective" ale lui Jung este tocmai figura „daimonică", întâlnită atât de frecvent în materialele clinice anterioare, care serveşte ca „agent" persecutor/protector al sistemului de autoîngrijire."El"sau"ea"vine din nivelul arhaic al psihicului şi de aceea este cu atât mai straniu şi mai terifiant pentru eu, care cedează cu uşurinţă puterii sale.

Ca imagini-afect ale stratului colectiv al psihicului, arhetipurile structurează experienţa emoţională cea mai arhaică şi mai primordială (primitivă) în imagini şi motive tipice pentru mitologia şi religia din întreaga lume. Dacă ne putem imagina furtunile vulcanice de afecte care răvăşesc psihicul infantil în mod traumatic abandonat sau suprastimulat, ne putem face o idee de ce formele atribuite unor asemenea afecte sunt ele însele arhaice, adică imagini de daimoni sau îngeri -"mari fiinţe"titanice sau divine care ameninţă să anihileze eul imatur. Potenţate de traume severe, aceste figuri interne continuă să traumatizeze lumea interioară.

Pentru a agrava lucrurile, complexele provenite din experienţa personală tind să se"mitologizeze"ele însele printr-un proces pe care Jung l-a numit „autoamplificarea" complexului. El observă că odată ce s-a format un complex autonom în inconştient, el nu se schimbă la fel ca atunci când este asociat cu eul conştient, adică din cauza disocierii, complexul nu este corectat de realitate. În schimb, el preia caracterul neinfluenţabil şi compulsiv al unui automatism, un

aspect din ce în ce mai „straniu” sau „numinos” (vezi Jung, 1947: par. 383).

în fine, astfel de complexe - probabil proporţional cu distanţa lor faţă de conştiinţă - îşi asumă, prin autoamplificare, un caracter arhaic sau mitologic şi deci o anumită numinozitate, cum se vede cu claritate în disocierile schizofrenice. Numinozitatea, însă, este complet în afara domeniului voinţei conştiente, deoarece transportă subiectul într-o stare de extaz, care este o stare de abandon lipsit de voinţă.

Aceste particularităţi ale stării inconştiente contrastează foarte puternic cu modul cum se comportă complexele în mintea conştientă. Aici ele pot fi corectate: ele îşi pierd caracterul automat şi pot fi transformate substanţial. Ele îşi leapădă învelişul mitologic şi, intrând în procesul adaptiv care decurge în conştiinţă, se personalizează şi se raţionalizează până în punctul în care o discuţie dialectică devine posibilă, *(ibid.:* par. 383-4)

Pentru a înţelege modul în care complexele şi arhetipurile lor ajung să posede individualul şi să structureze sistemul de autoîn- grijire, trebuie să aducem în atenţie încă două aspecte ale gândirii lui Jung. Primul se referă la modul analiza lui asupra modului în care, în psihopatologie, *mintea superioară* (analogă supraeului lui Freud) devine un agresor intern al *sinelui-afectiv,* iar al doilea este accentul pe care îl pune pe natura dual㠠a arhetipurilor, în special a arhetipului central pe care l-a numit Şinele.

Jung şi „mintea” agresoare

Pentru Jung, toate arhetipurile sunt structuri dinamice bipolare care combină în ele însele contrarii. Un pol al arhetipului reprezintă instinctul şi *afectele* corelate înrădăcinate în corp; celălalt pol este reprezentat de o componentă *spirituală* formativă, alcătuită din imagini produse de minte. Psihicul există între aceste două contrarii şi reprezintă un „al treilea” factor care combină instinctul/afectul şi spiritul în *fantezii inconştiente* care creează *semnificaţie,* (vezi *ibid:* par. 407). în cuvintele lui Jung, „imaginea reprezintă semnificaţia instinctului” *(ibid.:* par. 398). Când funcţionează sănătos, polarităţile inerente în arhetip sunt mediate de procesul simbolic care îmbogăţeşte şi alimentează cu energie un eu flexibil.

Unul dintre efectele traumelor severe însă este *scindarea arhetipului în propria lui structură.* Am putea spune că unul dintre poli (gândirea) îl atacă pe celălalt (afectul), distrugând astfel structura psihologică şi lăsând şi mai subnutrit un eu deja fragil. *Trauma stârneşte afectul vulcanic şi în acelaşi timp îl detaşează de matricea- imagineasa.* Experienţa brută a copilului traumatizat nu este mediată de figuri parentale şi rămâne fără imagine, aşadar fără semnificaţie.

Capacitatea de fanţazare este distrusă. Experienţele degenerează în senzaţii somatice sau imagini şi idei mentale goale. Joyce McDougall, un analist al relaţiilor de obiect, descrie pacienţi cu tulburări psihosomatice severe pentru care „semnificaţia aparţine unei ordini presim- bolice care împiedică folosirea cuvintelor”:

Procesele de gândire ale suferindului psihosomatic par să fi golit limbajul de semnificaţia lui emoţională, pe când corpul pare să se comporte de o manieră „iluzorie”, supra-funcţionând, adesea exagerat, într-un grad care, din punct de vedere fiziologic, pare lipsit de sens. Eşti tentat să spui că trupul a înnebunit. (McDougall, 1989:18)

Pe un ton similar şi dintr-o perspectivă jungiană, Mara Sidoli a descris pacienţi care somatizează în momentele cruciale din analiză, când înţelegerea sau schimbarea sunt ia îndemână. Sidoli speculează că pacienţii aceştia *nu pot lăsa afectele infantile să dobândească o reprezentare mentală simbolică* deoarece „anumitor experienţe din pruncie nu le-a fost atribuită nicio semnificaţie psihică de către mamă” (Sidoli, 1993:175):

Observaţia mea este că asemenea pacienţi produc imagini arhetipale corecte, dar care sunt dezafectate (ca în cazurile de alexitimie). Pacienţii aceştia sunt observatori detaşaţi emoţional ai propriilor lor imagini. Ei se apără împotriva sentimentelor de oroare, panică şi disperare evocate de imaginea arhetipală în relaţie cu experienţa lor personală şi tind s-o vadă ca pe o creaţie artistică. (*ibid*:. 175)

Atât McDougall, cât şi Sidoli descriu pacienţi ale căror mecanisme defensive disociative le-au devastat capacitatea de a avea experienţe integrate. Aceasta pare să implice un atac al unuia din „polii” arhetipului asupra celuilalt pol, adică un atac al „spiritului” asupra afectului/instinctului sau al minţii asupra sinelui corporal. în limbajul investigaţiei de faţă, o „defensivă arhaică” pare să întrerupă funcţionarea arhetipului, tăind legăturile dintre afect şi imagine şi lipsind astfel experienţa de orice semnificaţie. Când începe o posibilă integrare sau introspecţie, potenţiala reexperimentare a unui afect insuportabil ameninţă eul şi declanşează clivajul defensiv.

în multe din primele cazuri ale lui Jung, şi în teoria lui ulterioară despre arhetipul *„animus* negativ”, el descrie cum intelectul pacientului, cu funcţiile sale diferenţiate ale logosului, devine sursa tocmai a acestui tip de atac asupra sinelui-afectiv vulnerabil, care este întotdeauna „inferior” în faţa de idealului minţii. Cu discernământul său clinic caracteristic, Jung oferă următoarea descriere a acestei „posedări” de către un supraeu ofensiv sau”superminte”, la un tânăr pacient de sex masculin:

> Pacientul ne frapează la început prin completa sa normalitate; poate să aibă o slujbă şi să fie într-o poziţie lucrativă, nu bănuim nimic. Conversăm în mod normal cu el şi la un moment dat lăsăm să ne scape cuvântul „francmason" Chipul jovial din faţa noastră se schimbă brusc, o privire străpungătoare plină de o neîncredere abisală şi un fanatism inuman ne întâmpină din ochii săi. A devenit un animal hăituit, primejdios, înconjurat de duşmani invizibili: celălalt eu a ieşit la suprafaţă.
>
> Ce s-a întâmplat? Evident că la un moment dat ideea că este o victimă persecutată a ajuns să domine, a devenit autonomă şi a format un al doilea subiect, care uneori înlocuieşte complet eul sănătos. (Jung, 1928c: par. 499-500)

Jung era ferm convins că tipul acesta de sistem paranoid încapsulat avea o cauză psihogenă, iar nu una biologică sau fizică, şi anume că la originea lui se aflau unul sau mai multe momente psihologice traumatice anterioare. Mai mult, momentele acestea erau traumatice deoarece viaţa emoţională de obicei hipersensibilă a pacientului a generat anumite fantezii inconştiente de suport care au cedat în faţa atacului intelectului său precoce. Pentru tânărul pacient al lui Jung, momentul traumatic critic a apărut atunci când „forma spirituală de care emoţiile lui aveau nevoie ca să trăiască a fost distrusă. Ea nu s-a distrus de la sine, ci a fost nimicită de pacient." *{ibid.:* par. 501).

Lucrurile s-au întâmplat după cum urmează. Pe când era încă un tânăr sensibil, dar deja înzestrat cu un intelect puternic, el s-a îndrăgostit pătimaş de cumnata lui, atrăgându-şi în cele din urmă - deloc nefiresc - nemulţumirea soţului, fratele său mai mare. Sentimentele sale erau ale unui băieţandru, ţesute îndeosebi din himere şi căutarea mamei, asemenea tuturor impulsurilor psihice imature. Dar sentimentele acestea au realmente nevoie de o mamă, au nevoie de o incubaţie prelungită pentru a căpăta putere şi a rezista inevitabilei ciocniri cu realitatea. în ele însele nu este nimic reprobabil, dar într-o minte simplă şi nesofisticată ele trezesc suspiciune. Modul sever în care le-a interpretat fratele său a avut un efect devastator, *deoarece mintea pacientului a admis că fratele are dreptate.* Visul său a fost distrus, dar aceasta nu ar fi avut efecte nocive dacă *nu i-ar fi ucis totodată şi sentimentele. Fiindcă intelectul său a preluat şi rolul fratelui şi, cu o austeritate inchizitorială a distrus orice urmă de sentiment,* propunându-i idealul unei impasibilităţi împietrite. O fire mai puţin pasională poate să accepte aceasta pentru o vreme, dar o fire sensibilă şi foarte tensionată, în căutare de afecţiune, se va frânge. Cu timpul, el a avut impresia că atinsese acest ideal, când a constatat deodată că servitorii şi alţi oameni de felul acesta manifestau

un interes ciudat pentru el, zâmbindu-şi unul altuia cu subînţeles, iar într-o zi a făcut descoperirea stupefiantă că ei îl considerau homosexual. Ideea paranoică a devenit atunci autonomă. Este uşor de văzut conexiunea profundă dintre cruzimea intelectului său, care a distrus cu sânge rece toate sentimentele, şi convingerea lui paranoică nestrămutată. *(ibid.*: par. 501-2; subliniere adăugată)

Cazul relatat de Jung este un exemplu remarcabil a ceea ce Corrigan şi Gordon (1995) numesc „minte-obiect" atacator (vezi Capitolul 6) cu sistemul său asociat defantezii Jung descrie momentul traumatic timpuriu pe care mintea pacientului a construit sistemul de fantezii inconştiente. „Iubirea" iluzorie (himerică) a tânărului şi identificarea inconştientă cu fratele mai mare fuseseră traumatic discreditate. „Visul" său s-a năruit şi, în vidul lăsat de iluzia lui fragmentată, pacientul a salvat identificarea iubitoare cu frate le său alăturându-i-se acestuia în ura faţă de sine însuşi (identificare cu agresorul). Aceasta nu este mai puţin o fantezie decât iubirea himerică, dar acolo unde existase iubire, acum era ură şi o nouă „poveste" care s-o însoţească. Ca să se poată uri pe el însuşi, pacientul lui Jung a trebuit să se cliveze în două. Experienţa lui afectivă de umilire şi deziluzionare era fără îndoială insuportabilă. Cu toate acestea,"mintea"lui a intrat în acţiune şi a"conferit semnificaţie"acestei experienţe insuportabile, chiar dacă o semnificaţie nefastă. Rezultatul acestei fantezii a fost menţinerea fratelui cel crud ca un obiect iubit, în timp ce pacientul şi-a asumat imaginea detestabilă. Identificată cu perfecţiunea şi cu imaginea ideală a fratelui, „mintea" a desconsiderat fragilul său"eu-afectiv"ca „rău" şi demn de dispreţ pentru iubirea lui greşit direcţionată, un „băiat al mamei" incapabil să iubească o femeie reală din lume. în această structură defensivă, iubirea şi ura nu pot fi resimţite faţă de acelaşi obiect, adică ambivalenţa este imposibilă. Fratele este „bun" şi el însuşi trebuie să rămână „rău", cel puţin în şinele său afectiv secret. Pentru el este intolerabil să simtă ură pentru fratele idealizat şi la fel de insuportabil să înceapă să aibă sentimente de compasiune faţă de propria sa slăbiciune (detestabilă).

în fine, acest clivaj în autoreprezentarea sa a primit o"confirmare" exterioară în reacţia servitorilor care au început să-l considere homosexual. Dezgustul său secret faţă de sine fusese confirmat de „realitate". Fantezia persecutoare fusese „demonstrată". Acesta este un exemplu

al felului cum complexele cresc prin acreţie, atrăgând din ce în ce mai multă „realitate”, asemenea unei găuri negre din spaţiu, măcinând fragmente de experienţă într-un „sistem” de semnificaţii distructive.

Trauma şi „semnificaţie” în cazul lui Jung

Cazul relatat de Jung este un excelent exemplu al modului în care trauma nu se reduce doar la ruperea barierei stimulului, ci este în legătură intimă cu „semnificaţia” sau cu realitatea psihică. *Nevroza se dezvoltă nu ca un răspuns la trauma perse, ci ca o reacţie la fanteziile prin care acesteia îi este atribuită o semnificaţie*. Similar, mecanismele defensive au o semnificaţie în relaţie cu sarcina inevitabilă de conservare a spiritului uman.Ţesând o fantezie negativă umilitoare despre propria sa detestabilitate, mintea pacientului „a încercat” ca să zicem aşa, să-l menţină în relaţie cu o realitate în care merită să trăieşti şi să iubeşti, chiar dacă în proces eul său a devenit antipatic. După câte se pare, psihicul preferă mai degrabă o semnificaţie negativă decât lipsa oricărei semnificaţii, o fantezie negativă decât lipsa oricărei fantezii. Perfecţionismul său implacabil (în pofida autoatacului pe care îl implică) a devenit un exoschelet care împiedică şinele să se năruiască în absenţa acelor procese „tranziţionale” care ar fi putut să garanteze un sine adevărat. De asemenea, dacă reprezentarea de sine a cuiva este”rea”, se poate întotdeauna lucra pentru ameliorare.

Din nefericire,însă, capacitatea de a tolera afecte insuportabile este erodată şi mai mult de aceste mecanisme defensive arhaice. Conceput să protejeze spiritul personal pentru a nu fi anihilat de realitate, sistemul de autoîngrijire oferă o fantezie care”face inteligibilă”suferinţa, dar clivează unitatea dintre corp şi minte, spirit şi instinct, gândire şi sentiment. „Mintea” devine un perfecţionist tiranic care-şi persecută sinele-afectivmai slab, ascunzându-l în acelaşi timp ca pe partenerul său secret demn de ruşine, până când, în final, cu toate contactele dintre eu şi acest sine-victimă întrerupte, este menţionat un cuvânt declanşator temut („francmason”). Eul este acum înlocuit complet de debilul din interior, cel vrednic de dispreţ, care devine unicul sine şi întreaga lume devine tiranică, persecutoare, perfecţionistă. Eul a fost „posedat” de sinele-victimă clivat. Vedem aici rezultatul final (neinfluenţat) al sistemului de autoîngrijire în acţiune - amplificarea treptată a complexului ducând în final la o psihopatologie severă.

JUNG ŞI ŞINELE DUAL: LUMINĂ ŞI ÎNTUNERIC

în majoritatea scrierilor timpurii ale I ui Jung, Şinele este de obicei descris ca principiul ordonator care unifică diversele conţinuturi arhetipale şi echilibrează contrariile din psihic pe durata procesului analitic, conducând către „scopul" individuării sau al „realizării de sine". Jung a ajuns la această ipoteză pe cale empirică. în propriile sale vise şi în cele ale analizaţilor, el s-a văzut confruntat cu o sursă aparent înţeleaptă din inconştient ce părea să prezinte o imagine a vieţii adevărate a pacientului foarte diferită de cea susţinută de eul pacientului. „Centrul" acesta din inconştient părea să compenseze atitudinile unilaterale ale eului, ca şi cum ar fi avut „intenţia" să corecteze atitudinea dezechilibrată a pacientului şi ar fi vizat un „ţel" ce părea să cuprindă întreaga lui personalitate - şi nu doar eul. Mai mult decât atât, acest „centru" de înţelepciune din psihic părea să se „reveleze" în vise printr-o imagistică numinoasă care conota o"alte- ritate" sacră, indestructibilitate, rezolvarea conflictelor, plenitudine, frumuseţe inefabilă.

Din aceste motive, Jung a decis că, dacă eul este centrul conştiinţei, Şinele reprezintă subiectul totalităţii psihicului, incluzând atât conştientul, cât şi inconştientul. Din punct de vedere intelectual, Şinele nu este decât un concept psiho-logic, un construct care serveşte să exprime o esenţă incognoscibilă pe care nu o putem percepe ca atare, fiindcă prin definiţie depăşeşte puterea noastră de înţelegere. Am putea la fel de bine s-o numim „Dumnezeul din noi". începuturile întregii noastre vieţi psihice par inextricabil înrădăcinate în acest punct şi scopurile noastre ultime şi cele mai înalte par să tindă către el. {Jung, 1934a: par. 399)

Pornind de la aceste definiţii, mulţi dintre adepţii lui Jung au tins să scoată în evidenţă „dezvăluirea" vizionară a Sinelui prin procesul de individuare, modul în care el înghioneşte eul uneori recalcitrant către „planul" pre-specificat al plenitudinii individuale. Autorii admit că această „înghiontire" poate fi dezagreabilă, terifiantă chiar, dar implicaţia este că Şinele ştie cel mai bine ce este bun pentru eu (vezi Whitmont, 1969). Uneori Şinele este prezentat ca o voce oraculară care vorbeşte în lumea interioară, obligând „gazda" să intre în conflict moral cu valorile colective dacă scopul este ca el sau ea să realizeze un adevăr personal unic (vezi Neumann, 1969). Alţii, urmând ideea lui Jung după care Şinele este o „prefigurare a eului", subliniază relaţia dialectică dintre eu şi Sine şi dezvoltarea lentă a „axei" dintre ele, analoagă la nivel individual cu relaţia dintre Cristos întrupat şi Tatăl său transpersonal (vezi Edinger, 1972). în

toate aceste abordări, Şinele este imaginat ca autoritatea supremă, năzuita unitate transcendentă a vieţii, o unitate a contrariilor, Eternul care a intrat în timp.

Şi atunci cum să împăcăm aceste descrieri cu asasinii cu topoare, pistolarii şi doctorii-zombi din precedentele cazuri clinice? Aceste personaje nu seamănă deloc cu nişte „călăuze transpersonale" pe calea individuării - şi totuşi, în paginile de faţă noi sugerăm că aceste imagini distructive hidoase sunt totodată imagini ale Sinelui arhaic în funcţia sa defensivă.

Răspunsul la această întrebare este destul de simplu. Descrieri benefice ale Sinelui individuant se întâlnesc în situaţiile clinice în care eul este relativ bine definit, într-adevăr, eul este adesea prea bine dezvoltat, adică hipertrofiat, unilateral. în analiza cu astfel de indivizi, procesul dialectic compensatoriu dintre conştient şi inconştient evoluează exact în modul descris de Jung şi adepţii săi. Lucrurile stau altfel acolo unde eul a suferit o traumă severă şi prin urmare este doar provizoriu stabilit, fragil, bântuit de anxietate şi într-o luptă constantă pentru supravieţuire. Astfel de pacienţi trăiesc într-o groază permanentă că starea traumatică originală va reveni şi ei o aşteaptă. Supravegherea vigilentă a mediului din jurul lor înlocuieşte pentru ei joaca şi ei trăiesc în teama permanentă că totul se va prăbuşi, ceea ce se şi întâmplă, adesea. în cazul de faţă, din motive care nu sunt întru totul clare, predomină imaginile terifiante şi distructive ale Sinelui. Am putea distinge Şinele acesta ca un *Sine al supravieţuirii,* ca să-l deosebim de *Şinele individuant* întâlnit în condiţiile de sănătate psihologică. *Şinele supravieţuirii pare să fie forma adoptată de Sine acolo unde energiile sale altminteri individuante au fost deviate către o sarcină de dezvoltare anterioară, adică asigurarea supravieţuirii individului.* Am văzut în cazurile anterioare cum Şinele acesta al supravieţuirii atacă eul disociabil, clivând afectul de imagine şi dezmembrând experienţa, şi am speculat că atacurile acestea sunt „eforturile" (adesea greşit îndrumate) ale Sinelui de a feri spiritul personal al individului de efectul insuportabil al traumei originare, care acum pare să ameninţe la orice pas. Cel puţin acesta este un mod de a explica impulsul în aparenţă dezintegrator din psihic, atât de frecvent întâlnit în ceea ce Jung (1928b: par. 597-91) numeşte complexele de"posedare de către un spirit".

IAHVEŞI LATURA ÎNTUNECATĂ A SINELUI

Jung afirmă clar că, vorbind din punctul de vedere al evoluţiei, Şinele primordial originar este un integrat din

energii extrem de puternice (iubire şi ură, creaţie şi distrugere) şi că imagini ale acestui Sine primitiv pot fi văzute în cele mai vechi reprezentări din cultura apuseană ale unei divinităţi monoteiste, adică ebraicul Iahve.În Iahve, spune Jung, nu doar că „vedem" Şinele bipolar primordial, ci îl vedem într-un proces de transformare (umanizare) în relaţie cu „cealaltă" latură a sa, poporul lui Israel, Iahve începe ca un tiran. Cu o mână răzbunătoare, el se încrâncenează împotriva oamenilor, îi persecută, le ucide primii născuţi, trimite inundaţii şi molime ca să-i pedepsească sau chiar îi torturează cu sadism fără motiv, cerând în acelaşi timp permanent sacrificii sângeroase care să-i potolească mânia. Şi totuşi acest Dumnezeu tiranic şi dătător de moarte este şi iubitor în propriul său mod primitiv. După mânia sa, el face un legământ cu poporul său să nu-l mai distrugă niciodată şi îi oferă călăuzire şi protecţie pe toată durata Exodului din captivitate. Potrivit lui Jung (1952), toate acestea se întâmplă (aparent) fiindcă Şinele „vrea" să se întrupeze ca om! Atâta doar că Iahve nu-şi poate „accede" natura iubitoare până când nu vede efectele propriei sale înclinaţii către distrugere. Aici intră în scenă sărmanul Iov (şi întreaga omenire) - ca să sufere antinomiile lui Dumnezeu şi în felul acesta să-l „ajute" să se întrupeze. Dacă este să punem toate acestea într-o metaforă kleiniană, am spune că eul identificat cu un Dumnezeu omnipotent nu poate căpăta viaţă până când iubirea şi ura lui nu sunt resimţite faţă de aceeaşi persoană umană.

Edward Edinger spune acelaşi lucru fără metafora relaţiilor de obiect evolutive atunci când afirmă în comentariul său la cartea lui Jung:

> Iahve este deopotrivă blând şi mânios, drept şi nedrept, şi el conţine aceste contrarii fără vreo contradicţie, fiindcă nicio conştiinţă nu a intervenit vreodată ca să pună în discuţie contradicţia. Iov, în întâlnirea lui cu Iahve, devine acea conştiinţă, percepe contradicţia şi generează provocarea pentru Iahve. (Edinger, 1992:12)

Ideea lui Edinger este că în confruntarea cu cruzimea lui Iahve, Iov nici nu recurge la represalii (legea talionului), nici nu se prăbuşeşte în înfrângere şi umilinţă. El îşi asumă umanitatea, *îndurându-l pe Dumnezeu, întrucât Dumnezeu nu este capabil sd se îndure pe sine*. El îşi exprimă supărarea, dar şi umilinţa în faţa puterii lui Iahve, a cărui bunătate potenţială el nu o pierde niciodată din vedere. Aceasta ne poate oferi anumite indicii despre cum să lucrăm în

psihoterapie cu mecanismele defensive arhetipale ale Sinelui. în cartea sa *Răspuns lui Iov,* Jung spune:

> Acesta este poate aspectul cel mai măreţ al lui Iov, că în faţa acestei dificultăţi [conştientizarea faptului că Iahve poate fi nedrept], el nu pune la îndoială unitatea lui Dumnezeu. El vede clar că Dumnezeu este în conflict cu el însuşi - într-un conflict atât de total, încât el, Iov, este foarte sigur că va găsi în Dumnezeu un ajutor şi un"avocat"împotriva lui Dumnezeu. El este la fel de convins de răutatea lui Iahve, ca şi de bunătatea lui... El [Iahve] este un persecutor şi un ajutor în aceeaşi persoană, un aspect fiind la fel de real ca şi celălalt, Iahve nu este scindat, ci este o antinomie - o totalitate de contrarii interioare - şi aceasta este condiţia indispensabilă a colosalului său dinamism. (Jung, 1952: par. 567)

Potrivit lui Jung, Sinele ambivalent primordial sau imaginea lui Dumnezeu în psihicul colectiv a suferit o transformare istorică, în paralel cu transformarea evolutivă din fiecare persoană individuală (ontogenia recapitulează filogenia). Mişcarea aceasta, aşa cum am văzut, este către umanizare şi întrupare. Jung merge până la a spune că acceptarea de către Iov a contrariilor în Dumnezeu duce la întruparea acestuia în Cristos, ca „Dumnezeu-om". Această evoluţie mitologică, am putea spune, consemnează o realizare evolutivă în care puterile transpersonale sunt „îmblânzite" (Dumnezeu se presupune că a fost „îmblânzit în poala Fecioarei") şi devin disponibile pentru eu într-o formă modulată. în acest punct, problema binelui şi a răului nu mai este „în Dumnezeu", fiindcă „Dumnezeu a iubit atât de mult lumea, încât l-a dăruit pe singurul Sui fiu"; altfel spus, Dumnezeul Noului Testament a devenit exclusiv iubitor şi binevoitor şi fiul său de asemenea. Problema răului a fost transferată geamănului întunecat al lui Cristos, Anticristul sau Diavolul.

Lui Jung nu i-a plăcut niciodată această evoluţie în cadrul creştinismului. A considerat că omul este astfel prea uşor eliberat de lupta şi suferinţa sa. El a preferat ca Dumnezeul lui să fie unul al dualităţii.

Toate contrariile sunt ale lui Dumnezeu, prin urmare omul trebuie să se aplece sub această povară; şi astfel făcând, va constata că Dumnezeu în „contradictoriul" său a pus stăpânire pe el şi s-a întrupat în el. Omul devine un vas plin cu conflict

divin. (Iov, par. 659). Trebuie să fii capabil să-l înduri pe Dumnezeu. Aceasta este sarcina supremă pentru purtătorul ideilor. (Jung, 1973:65)CONTRIBUŢII JUNGIENE SUPLIMENTARE

Scopul terapiei nu este uşurarea suferinţei, ci remedierea relaţiei omului cu realitatea.

(Anonim)

în acest capitol ne îndreptăm atenţia asupra altor teoreticieni jungieni care au încercat, fiecare în parte, să explice daimonul binevoitor/răuvoitor în limbajul psihologiei analitice. Teoreticienii discutaţi reprezintă doar o mostră dintre numeroşii autori care au abordat problema traumei timpurii şi a mecanismelor sale defensive şi eu mă concentrez numai asupra acelora care au extins, într-un fel sau altul, noţiunea noastră centrală de sistem de autoîngrijire diadic şi figura care-l coordonează, Sinele ambivalent.

ERICH NEUMANN ŞI EUL DE AVARIE Unul dintre cei mai creativi adepţi ai lui Jung, Erich Neumann descrie situaţia normală mamă/copil ca o „unitate duală" şi primul an de viaţă al copilului ca pe un „stadiu embrionic post-uterin", în timpul căruia copilul este conţinut psihic în mamă într-o *participation mystique* totală şi încă nu „există" ca o persoană separată (vezi Neumann, 1976). în această fază, centrul supraordonat şi plenitudinea personalităţii pe care Jung a numit-o Sine, rezidă în două locuri: în corpul copilului şi în mamă. Treptat, pe măsura sporirii contactelor cu realitatea, acea parte a Sinelui purtată de mamă „migrează" în copil, punând capăt parţial acestei *participation mystique* cu mama şi stabilind axa eu-Sine ca o polaritate interioară din psihicul copilului, asigurând astfel creşterea normală a eului. Neumann subliniază că o relaţie primară reuşită şi stabilirea cu succes a axei eu-Sine sunt baza tuturor experienţelor extatice, religioase sau de altă natură, în care numinosului i se permite să dizolve graniţele eului, iar eul lasă ca dominaţia să-i fie temporar suspendată, cât timp este luat înapoi în Sine.

Dacă trauma întrerupe relaţia primară, numinosul se conste- leză negativ ca Mama Teribilă, rezultatul fiind un eu de avarie, negativizat, care poartă amprenta catastrofei sau a damnării. Aspectul central al unei relaţii primare perturbate

este un sentiment primordial de vinovăţie. Copilul neiubit se simte anormal, bolnav, „lepros” şi „condamnat” (*ibid.*: 86) Ca pereche a acestui copil „rău, murdar” este un spirit masculin

daimonic (*uroboros* patriarhal) reprezentând un supraeu violent, confundat acum cu Şinele, care îl atacă încontinuu pe copilul cel „rău”, ce nu se ridică niciodată la înălţimea pretenţiilor sale.

în toată descrierea lui Neumann este conştientizat faptul că toţi copiii există la un nivel de „apercepţie mitologică” şi că aceasta conferă o dimensiune în întregime mitică dislocării traumatice a relaţiei primare, care nu poate fi înţeleasă adecvat în limbaj deno- tativ. Marea Mamă din relaţia primară, scrie Neumann,

este o zeiţă a destinului care, prin favorul sau dizgraţia ei, decide asupra vieţii şi a morţii, a evoluţiei pozitive sau negative; mai mult decât atât, atitudinea ei este judecată supremă, încât disfuncţionalitatea ei este identică cu o vinovăţie fără nume din partea copilului, *(ibid.:* 86-7)

„Disfuncţionalitatea” mamei duce la o dezvoltare defectuoasă a axei eu-Sineşi în mod corespunzător la o „figură a Sinelui negativă”, adică imaginea Mamei Teribile *{ibid.:* 49).

Neumann nu atribuie o funcţie defensivă acestui Sine negativ, ci concepe mecanismele defensive ca rezidând în eu. Cu alte cuvinte, în teoria lui nu există „defense primitive” - numai imagini negative primitive derivate din relaţia primară perturbată cu mama adevărată, care a cedat locui /mago-urilor fanteziste ale Mamei Bune sau Mamei Teribile.

ŞCOALA LONDONEZĂ
ŞI MECANISMELE DEFENSIVE ARHETIPALE
Leopold Stein

Steinafost primul carea introdus ideea mecanismelor defensive arhetipale (Stein, 1967); el a folosit analogia cu sistemul imunitar al corpului pentru a-şi susţine afirmaţia că „şinele... ca o «comunitate de arhetipuri»... îndeplineşte acţiuni defensive la un nivel cu mult mai fundamental [decât eul]”(/'6/d.: 103). Stein a propus ideea fascinantă că negativitatea extremă şi autodistructivitatea prezente la oamenii cu mecanisme defensive primitive pot fi înţelese ca un atac al Sinelui primar asupra unor părţi ale eului pe care le confundă cu invadatori străini. El atrage atenţia că răspunsul imunologic adecvat depinde de abilitatea sistemului imunitar de a recunoaşte elementele străine, pe

care apoi să le atace şi să le ucidă. Similar, în cazul psihicului, Stein a propus că în mecanismele defensive ale Sinelui unele părţi ale personalităţii sunt confundate cu

elemente străine şi atacate, ducând la autodistrugere ca într-un fel de boală autoimună (SIDA) a psihicului. De ce sfârşeşte Sinele psihosomatic prin a ataca părţi din el însuşi, Stein nu detaliază; el spune doar că funcţionarea adecvată a „sistemului imunitar" al Sinelui depinde de „potrivirea" dintre aşteptările arhetipale ale copilului mic şi mediu. Când se produce trauma, „potrivirea" aceasta este anihilată, lăsând şinele copilului „incompetent imunologic".

Michael Fordham

Michael Fordham a explorat unele din implicaţiile analogiei lui Stein cu sistemul imunitar în lucrarea sa clasică „Defences of the Seif" (Fordham, 1974). în scrierile sale anterioare, el a fost condus la ipoteza unor mecanisme defensive care preced dezvoltarea eului în munca sa cu autismul infantil timpuriu, unde efectul catastrofal al unor stimuli nocivi insuportabili (de exemplu, dorinţa mamei de a ucide bebeluşul) era „combătut" printr-o încapsulare autistă şi o retragere totală *chiar în primele zile de viaţă, adică înainte de consolidarea eului copilului.* Acest fapt clinic pare să implice că mecanismele defensive arhetipale ale Sinelui trebuie să opereze pentru protejarea bebeluşului traumatizat prin detaşarea lui completă de viaţă.

Fordham a observat, de exemplu, că dacă un copil mic este supus unor stimuli nocivi de natură patogenă,

> se poate produce o suprareacţie persistentă a mecanismului defensiv; [atacurile asupra obiectelor străine de sine] se combină cu atacarea unor părţi ale sinelui prin identificare proiectivă, încât se instituie un fel de reacţie autoimună: în particular, aceasta ar justifica persistenţa mecanismului defensiv după retragerea stimulului nociv. [Când se întâmplă aceasta]... lumea internă nu se poate dezvolta deloc sau prea puţin; autointegratul devine rigid şi persistă... toate dezvoltările ulterioare bazate pe presiuni de maturizare au ca rezultat nu deintegrarea, ci dezintegrarea, iar predominarea sistemelor defensive duce la acumularea violenţei şi a ostilităţii, care este desprinsă de orice eventuală comunicare erotică şi afectuoasă cu obiectul. (Fordham 1976:91)

Ideile combinate ale lui Stein şi Fordham m-au frapat întotdeauna ca extrem de promiţătoare când sunt aplicate figurii noastre diabolice şi rolului ei de posibil apărător arhetipal al spiritului personal în traume. De exemplu, dacă ne imaginăm că defensiva Sinelui este organizată foarte devreme, atunci funcţia acesteia ar putea fi să atace toate

elementele experienţei şi ale percepţiei care sunt legate de „ieşirea" copilului într-o lume de obiecte care l-au traumatizat. Aceasta ar duce la o persecutare a nevoii de

obiecte a copilului şi la un atac la hotarul dintre sine şi celălalt. Ar însemna de asemenea un atac în interiorul psihicului asupra tuturor conexiunilor integratoare dintre componentele experienţei pentru a frânge dorinţa copilului. Aceasta ar constitui ceea ce Bion descrie ca un"atac împotriva legăturilor" (Bion, 1959) - ceva ce el a atribuit instinctului morţii. 0 astfel de explicaţie justifică de ce lumea internă a victimei traumei este atât de persistent negativă şi de ce oamenii aceştia continuă să repete autoa- buzurile lor până în punctul unei retraumatizări recurente (compulsia la repetiţie). Dacă adăugăm la aceasta posibilitatea faptului că mecanismele defensive arhaice ale Sinelui nu sunt educabile, şi anume, aşa cum a sugerat Jung despre toate complexele, aceste mecanisme nu învaţă din experienţă, ajungem foarte aproape de noţiunea lui Stein de boală autoimună psihologică. Cu alte cuvinte, Şinele „confundă" toate evoluţiile promiţătoare de mai târziu ale relaţiilor sine-lume cu noi ediţii ale vechii „ieşiri" traumatice a copilului şi le atacă în mod corespunzător. Avem aici un mecanism defensiv care se constituie într-o rezistenţă majoră la schimbare, individuare şi psihoterapie.

Alţi autori din Şcoala Londoneză

Mecanismele defensive ale Sinelui şi „reacţiile terapeutice negative" care le însoţesc au fost explorate mai departe de alţi autori aparţinând Şcolii de la Londra, ca de pildă Proner (1986), care a subliniat, la fel ca şi Klein, atacurile interioare invidioase păgubitoare asupra obiectului interior bun, şi Hubback (1991), care a investigat baza arhetipală a compulsiei la repetiţie. Samuels (1989) a scris critic pe larg despre imaginea monistă/perfecţionistă a Sinelui. Jane Bunster (1993) speculează că pacienţii traumatizaţi, şi ca atare greu accesibili, rămân depersonalizaţi într-un nucleu autist. Rosemary Gordon (1987) a explorat masochismul psihic ca pe latura de umbră a nevoii universale de a venera ceva transcendent şi a i te preda; în fine, Joseph Redfeam (1992) descrie un „complex" defensiv primitiv specific, cu originea în traumă şi care acţionează între două subpersonalităţi interioare, una dintre ele un copil vulnerabil, iar cealaltă „subpersonalitatea

Dumnezeului apocaliptic omnipotent" care ameninţă să anihileze totul cu „bomba".

JUNGIENI AMERICANI

în cercurile jungienilor americani, diada noastră

interioară daimonică a fost discutată de un număr de analişti. Contribuţiile acestor teoreticieni sunt urmate de un scurt rezumat al unora dintre cele mai popularizate versiuni ale mecanismului defensiv, găsită în cărţile cele mai bine vândute în America.

James Hillman şi clivajul Senex/Puer

De un interes deosebit pentru „implicaţiile de tratament" ale traumelor timpurii (deşi acestea trebuie extrase laborios din jargonul său mitologic) este „psihologia arhetipală" şi inventatorul ei creativ, James Hillman. Hillman ne face un serviciu arătând că imaginile cele mai arhaice care ies din psihicul inconştient nu sunt imagini singulare, precum Marea Mamă, ci sunt structurate în tandemuri, perechi, diade, cuplaje, polarităţi sau sizigii (Hillman, 1983: 166), de exemplu mamă/copil, victimă/agresor, *Puer/Senex.* El notează o tendinţă printre jungieni de a ignora acest fapt şi a explora pur şi simplu imaginile statice ale unor figuri arhetipale precum Marea Mamă, *Puer Eternus* etc. 0 astfel de abordare, subliniază el, ignoră patosul, intriga şi relaţia dinamică dintre membrii perechilor, esenţială pentru mit şi imaginaţie.

Există şi o a doua tendinţă deplânsă de Hillman. Polarităţile, spune el, înclină în mod natural spre opoziţionism, de exemplu copil „bun", mamă „rea". „Opoziţia inerentă din arhetip este clivată în poli atunci când intră în conştiinţa eului" (Hillman, 1979:12), astfel încât dualitatea iubire şi ură este întotdeauna prezentă, ducând la stereotipie, polemică, atitudine părtinitoare şi unilateralitate.

Dintre toate tandemurile explorate de Hillman, analiza diadei *Senex/Puer* se apropie cel mai mult de figurile noastre interioare daimonice (vezi *ibid:*. 20). *Senex* este apropiat de latura tiranică a dualităţii noastre interioare. Analizat singur (şi nu în contextul său firesc, în diadă cu Puer),Senexîl reprezintă pe Bătrânul Rege şi ordinea lui tiranică, structura patriarhală, tot ce este rece, uscat, distant, abstract, pietrificat. El este un maestru al artificiului şi înşelătoriei, al secretului şi solitudinii, este conservator, limitat şi pesimist. Negativitatea aceasta, spune Hillman, reflectă un clivaj în arhetipul primar *Senex* şi Puer. „*Senex* negativ este *Senex*

detaşat de aspectul său *Puer.* El şi-a pierdut «copilul»„ *(ibid.:* 20). La rândul său, „copilul" acesta este „un avatar al aspectului spiritual al Sinelui"-"o viziune a primei noastre

naturi... afinitatea noastră pentru frumusețe, esența noastră angelică în calitate de mesager al divinului, de mesaj divin." *(ibid.:* 26)

Deoarece *puer* ne pune în legătură cu spiritul, el este întotdeauna preocupat de aspectul etern, al nostru şi al lumii. Când preocuparea aceasta devine numai *puer,* exclusiv şi negativ, lumea ca lume este în pericol de disoluție în transcendent. Pericolul acesta este prezent mai ales în psihicul şi istoria acestei fracțiuni a epocii noastre. Este prin urmare de o enormă importanță ca *puer* să fie recunoscut şi prețuit, fiindcă el ne poartă viitorul - pozitiv sau negativ, *(ibid.:* 28)

Arhetipul Senexşi Puer este fără îndoială una dintre structurile formatoare din spatele mecanismelor defensive arhetipale pe care le explorăm, deşi Hillman nu abordează problemele traumei sau ale mecanismelor defensive şi în pofida faptului că el consideră clivajul acestui arhetip ca"normal" pe când noi o vedem ca pe o funcție a psihopatologiei. El spune, de exemplu, că „opoziția inerentă din arhetip este clivată în poli atunci când intră în conştiința eului". *(ibid.:* 12) Potrivit analizei noastre, aceasta nu este adevărat pentru oamenii al căror psihic s-a maturizat sub o îngrijire parentală „suficient de bună" în aceştia, arhetipul funcționează după cum este necesar pentru a face legătura între afect şi imagine. Clivajul, care lui Hillman îi displace în mod justificat, este o funcție a mediilor traumatizante în care domină furia dezintegratoare şi, odată cu ea, mecanismele defensive pe care le-am descris.

Nathan Schwartz-Salant
şi diada sado-masochistă

Nathan Schwartz-Salant descrie modul în care latura negativă a numinosului se constelează la pacienții cu tulburare borderline şi, urmându-l pe Jung, foloseşte imaginea lui Yahve din Vechiul Testament şi întâlnirea lui cu Iov ca pe una din diadele arhetipale care structurează autoatacul interior al zonelor de graniță. înainte de a se transforma, diada este sado-masochistă. Afectele anihilatoare rezultante conduc la o neputință asemănătoare cu moartea a „sinelui imanent"în borderline, analog cu *riigredo* din alchimie (vezi Schwartz-Salant, 1989).

Schwartz-Salant se concentrează asupra domeniului transfer/ contratransfer şi descrie în mod util cum, când se formează diada aceasta sado-masochistă, terapeutul şi

pacientul pot prelua rolurile lui Iov sau Iahve, de o manieră rapid oscilantă (*ibid.*: 24) - sau terapeutul se poate desprinde de energiile negative pentru a conduce o falsă autoanaliză.

Ca o alternativă, terapeutul poate „să adauge un al treilea lucru, o conştientizare în imagini a unei diade chinuitoare lov-Iahve şi o profundă preocupare pentru suflet" *{ibid:.* 26). Această conştientizare în imagini în terapeut conduce la un potenţial „proces *coniurictio"* între terapeut şi pacient şi în final la o constelare pozitivă a numinosului.

Analiza lui Schwartz-Salant este importantă prin aceea că recunoaşte numinosul constelat negativ (şi introiecţia lui tiranică) ca pe un factor critic de care trebuie ţinut seama în lumea internă a traumei. Totuşi, presupunerea lui că tulburarea borderline are „un potenţial inerent extraordinar... de a stabili o conexiune transcendentă cu procesele arhetipale şi energiile numinoase, cu un Sine transcendent", precum şi bizuirea lui pe experienţele imaginare „coniunctio" în domeniul bipersonal dintre el şi pacienţii săi sunt problematice, cred eu. Experienţa mea este că pacientul borderline nu este „îngrozit să abordeze numinosul pozitiv" *(ibid.:* 33); dimpotrivă, am constatat că pacienţii aceştia sunt dependenţi de latura pozitivă (spiritualizată) a numinosului ca o defensivă şi o vor exploata ori de câte ori este posibil. Ceea ce îi îngrozeşte este dependenţa de terapeut ca un obiect real sau furia care însoţeşte frustrarea cauzată de această dependenţă. Nu cunosc niciun mod de a ocoli reacţia terapeutică negativă a acestor pacienţi când energiile negative arhetipale sunt constelate de frustrările situaţiei analitice. în experienţa mea, este adevărat că procesul acesta furtunos duce gradual la o colorare mai pozitivă a lumii interioare, aşa cum descrie Schwartz- Salant, şi posibil la o *relaţie* mai pozitivă cu numinosul. Dar aceasta nu se întâmplă niciodată, potrivit experienţei mele, fără un enorm supliciu în transfer şi altundeva (vezi Capitolul 7). Această importantă lucrare a durerii are nevoie fără îndoială de o conexiune caldă şi umană cu terapeutul care s-o susţină, dar necesara „separatio" nu este înlesnită de experienţele imaginare"coniunctio".

Sherry Salman şi Zeul Cornut protector

Sherry Salman (1986) a găsit figura noastră diabolică în imaginea celtică a Zeului Cornut, o imagine arhetipală a

puterii şi protecţiei masculine sacre (şi de asemenea un Trickster). Despre el, autoarea spune:

> Zeul Cornut reprezintă paznicul, vindecătorul şi versatilul care mediază lumea psihicului obiectiv. El este însăşi substanţa eluzivă şi transformatoare a psihicului - adversarul (Diavolul sau Anticristul) *şi* mântuitorul, care, cu o mână, protejează Misterele de influenţele distructive, iar cu cealaltă, fereşte psihicul uman de contactele pe care nu le poate suporta, întâlnirea cu el implică o confruntare cu psihicul obiectiv şi cu propriile noastre limite, una din sarcinile esenţiale ale psihoterapiei. (Salman, 1986: 7; sublinierea în original)

Salman spune că imaginea aceasta este activată de fiecare dată când este atins stratul psihoid al psihicului. Zeul Cornut are o singură funcţie permanentă, şi aceasta este de a proteja *{ibid.:* 11). într-un psihic masculin, aşadar, figura aceasta compensează adesea comportamentul inadecvat al tatălui şi este întâlnită iniţial ca un mascul puternic şi primejdios, deseori daimonic - uneori ca sălbaticul htonian păros înzestrat cu bunătate şi inteligenţă. Având puterea şamanică de a-şi schimba forma, Zeul Cornut este capabil să ia forma unor animale, iar în aspectul său de umbră este uneori vârcolacul. Când energia aceasta a fost reprimată, sau clivată într-o viaţă individuală, Zeul Cornut apare ca rege al Lumii Celeilalte - ca Hades care o răpeşte pe Persefona printr-o crăpătură în pământ deschisă pentru el de Gaia însăşi. Ca atare, el reprezintă forţa vitală iniţiatoare, energia creatoare falică esenţială din psihic - care irumpe şi răpeşte eul în întuneric. în creştinism, el domneşte asupra lumii subpământene, Infernul. Pe de altă parte, ca Lucifer, el este aducătorul luminii şi mediază inconştientul într-un mod pozitiv.

în forma sa negativă, spune Salman, imaginea aceasta este cu noi în actele violente, dependenţa de droguri, sexualitatea perversă vicioasă şi abuzul de substanţe. Dacă este integrată, figura aceasta îi conferă unui bărbat un eu masculin autentic aflat *în posesia propriei sale distructivităţi (ibid.:* 16); unei femei îi conferă un *animus* autentic conectat atât cu lumea exterioară, cât şi cu lumea corpului şi cu lumea „cealaltă" a psihicului.

Sandner şi Beebe şi Tricksterul daimonic

într-un articol clinic important, Donald Sandner şi John Beebe (1982) dezvoltă teoria lui Jung a celor două niveluri ale complexului, făcând distincţie între complexele aliniate eului (acelea unde conţinuturile proiectate au fost o parte a eului, fiind reprimate) vs. complexele proiectate de eu, adică acelea

care în mod normal nu sunt percepute ca părţi ale identităţii eului, ci mai degrabă ca nişte calităţi proiectate în alţi oameni. Aceste complexe sunt localizate la niveluri mai

adânci ale inconştientului decât complexele-umbră" *(.ibid.*: 304). Complexele proiectate de eu, spun aceşti autori, sunt de regulă bipolare,"clivate"între calităţi precum"asprimea dominatoare şi sensibilitatea vulnerabilă. Fiecare pol poate fi reprezentat în vis" *{ibid.:* 305). Avem aici structura noastră diadică.

Urmându-l pe Jung, autorii reiterează modul cum posedarea eului de către complexele"proiectate de eu"duce la afecte arhetipale şi la forme primitive de proiecţie şi identificare proiectivă. Baza unor astfel de forme arhetipale de proiecţie pare să se afle în nucleele arhetipale ale complexelor. De exemplu, nucleul arhetipal al complexului patern al unui bărbat (tatăl a fost un om alcoolic, sociopat, neîndurător şi lipsit de etică) a fost „Tricksterul daimonic". Pacientul s-a identificat într-o asemenea măsură cu această figură, încât până la urmă s-a sinucis (cf. *ibid.:* 311-12).

Detaliind în continuare arhetipul Tricksterului, autorii sugerează că"mania reprezintă adesea posedarea eului de către un aspect arhetipal al umbrei, numit în mod adecvat trickster". *{ibid.:* 321). Aceasta are ca rezultat manevre manipulative majore de clivaj şi acestea „trebuie recunoscute ca efecte daimonice în acţiune ale arhetipului de trickster... tricksterul este un înnebunitor şi pacienţii aflaţi pradă unui episod maniacal încearcă îndeobşte să-i înnebunească şi pe alţii, inclusiv pe analist." *{ibid.:* 322)

în acord cu propria noastră analiză, autorii atrag atenţia că manifestările demonice ale [complexelor proiectate de eu]... emană de la latura întunecată a Sinelui şi sunt mecanisme defensive ale Sinelui. Funcţia acestor puternice mecanisme defensive pare să fie menţinerea, împotriva eforturilor de recuperare ale analistului, a unor refulări care au devenit necesare în timpul dezvoltării pentru a permite cel puţin o supravieţuire parţială a Sinelui în faţa strivitoarelor pretenţii şi cerinţe parentale. Ca mecanisme defensive demonice, aceste aspecte tăgăduitoare ale Sinelui conduc *anima* sau *animusul* să facă proiecţii ce pot fi efectiv ruinătoare, *(ibid.:* 326-7)

Ulterior colaborării sale cu Donald Sandner, John Beebe (1993) a sugerat o extindere a ideii lui Fordham de"defense ale Sinelui" pentru a include un sine (cu s mic) vulnerabil mai puţin autist, capabil să se alinieze cu Şinele sau împotriva lui. Este posibil ca această interesantă idee

„dialogică” să poată fi pusă în acord cu materialul oniric din prezenta investigaţie, în care obiectul interior atacator (Şinele) este întotdeauna cuplat cu un omolog vulnerabil pe

care îl urăşte şi îl „iubeşte”, în acelaşi timp (şi viceversa).

Joseph Henderson şi Şinele inferior/superior

Joseph Henderson, unul dintre puţinii analişti în viaţă* care au studiat pe larg cu Jung însuşi, a acordat multă atenţie conceptului lui Jung de umbră în formele sale personale şi impersonale (arhetipale). Henderson (1990: 66) crede că Jung a dedus ideea sa de umbră pornind de la Sine, adică din experienţa sa a laturii distructive întunecate a vieţii şi a lui Dumnezeu, şi nu de la eu. Aceasta se potriveşte foarte bine cu ceea ce găsim în autobiografia lui Jung, unde putem vedea în repetate rânduri că, în mod evident, pura răutate distructivă a vieţii (şi a lui Dumnezeu) l-au stupefiat. Mai târziu, ca psihiatru, el a întâlnit în vise figuri întunecate ce păreau să întruchipeze un rău impenitent şi pe care îi era greu să le explice. Henderson spune:

> Jung s-a întrebat de ce apare răul într-o formă atât de distructivă. Răspunsul este că, negându-l pe Dumnezeu, Dumnezeu apare acolo unde te-ai aştepta cel mai puţin: umbra [Diavolul], Dacă nu te temi de Dumnezeu, altfel spus, dacă nu-ţi asumi riscuri, eşti bântuit de aspectul straniu a ceea ce s-ar părea că este o umbră personală perfect inofensivă. Cu cât raţionalizezi mai mult umbra personală, cu atât umbra impersonală devine mai mare, ajungând ca în final să înglobeze Şinele şi să ofere o experienţă a întregului conştient şi inconştient. Concepţia mea este că umbra aceasta impersonală trebuie întotdeauna întâlnită în

* Joseph Lewis Henderson a încetat din viaţă pe 17 noiembrie 2007, la vârsta de 104 ani. (n.t.)

> aspectul ei distructiv înainte de a putea ajunge la un acord cu funcţia inferioară. (*ibid.:* 65-6)

Experienţa clinică a lui Henderson l-a convins, la fel ca şi pe Jung, că în psihic este posibil să existe o putere absolută a răului ce nu poate fi raţionalizată şi că umbra aceasta arhetipală este „inseparabilă de o problemă religioasă universală” *(ibid.:* 97). El citează studii despre Vechiul Testament din care reiese că, ta origine, ideea de Satan nu era personificată ca o figură, ci era un verb cu semnificaţia de „a obstrucţiona”. Abia mai târziu, figura aceasta a devenit „adversarul” şi, încă şi mai târziu, a fost inclusă în divinitate (Şinele) ca”mâna cealaltă” (mânia) lui Dumnezeu. Henderson spune:

> Formularea originală a lui Jung poate fi parafrazată după cum urmează: individul [adevărat] este unul în care complexul-eu primar a fost înlocuit, sau profund modificat, de o manifestare a Sinelui. Aceasta implică producerea unei lărgiri a conştiinţei prin asimilarea de conţinuturi ale

inconştientului colectiv cu ajutorul funcţiei transcendentale. în procesul acesta evolutiv, individul a întâlnit două figuri arhetipale primare - am putea spune aproape personalităţi -şi s-a familiarizat cu ele în numeroase forme. Una este *aspectul superior al Sinelui*, pe *care* Goethe l-a reprezentat

ca Faust, iar Nietzsche ca Zarathustra, Cealaltă este *aspectul inferior al Sinelui,* reprezentat de Goethe ca Mefistofel şi de Nietzsche ca Omul Hidos. Oricine a experimentat procesul de individuare ştie că una dintre aceste figuri o ascunde pe cealaltă... dând naştere la vechea zicală:"Dacă Dumnezeu este de faţă, nici Diavolul nu este departe", *(ibid.:* 64-6; sublinierile sunt în original)

Alţi autori americani

Atrăgând atenţia asupra figurii „daimonice" în viaţa psihologică, capitolul acesta se bazează pe descoperirile bine-cunoscute ale multor cercetători, ale căror contribuţii **nu** pot fi rezumate adecvat din lipsă de spaţiu. Printre cele mai importante este descrierea lui Jeffrey Satinover (1985) a apărării arhetipale şi a retragerii lui Jung în ea pe timpul dureroasei despărţiri de Freud; articularea de către Peter Mudd (1989) a aspectului letal al Sinelui în relaţiile părinte/copil defectuoase; descrierea evocatoare făcută de Carol Savitz (1991) minotaurului terifiant închis în centrul lumii interioare labirintice a pacientului schizoid; şi portretizarea de către Ann şi Barry Ulanov (1987) a arhe-tipului Vrăjitoarei care suge sângele şi descrierea pericolelor identificării cu imaginile din psihic care ameninţă viaţa. Multe altele ar mai putea fi menţionate. Următoarele versiuni popularizate sunt incluse aici deoarece explorează relevanţa figurii diabolice pentru probleme obişnuite ale vieţii de zi cu zi, de la dependenţe la creativitatea compulsivă.

VERSIUNI POPULARIZATE

Deschidem secţiunea aceasta cu trei dintre cele mai influente autoare din lumea jungiană: Marion Woodman, Linda Schierse Leonard şi Clarissa Pinkola Estes, şi o încheiem cu o importantă nouă lucrare a lui John Haule despre „nebunia divină" a iubir ii romantice. Fiecare dintre aceşti autori utilizează pe larg literatura, miturile şi basmele pentru a elabora fenomenologia sistemului nostru arhetipal de autoîngrijire sau „diada".

Marion Woodman şi iubitul-daimon

Denumirea dată de Marion Woodman sinelui îngrijitor ambivalent este aceea de „iubit-daimon", pe care îl descrie ca derivat dintr-un complex malign tată-fiică. Iubitul-daimon funcţionează ca un seducător intern şi se interpune între [femeie] şi orice bărbat real din lumea exterioară. Woodman spune:

în nucleul acelui complex tată-iubit este tatăl-zeu pe care ea îl venerează şi în acelaşi timp îl urăşte, fiindcă la un anumit nivel ea ştie că el o ademeneşte să se îndepărteze de propria ei viaţă. Nu contează dacă ea îl venerează sau îl urăşte, fiindcă în ambele cazuri este legată de el şi îi

lipseşte energia necesară pentru a descoperi cine este ea de fapt. Atâta timp cât îşi poate fantaza iubirea, ea se identifică cu latura pozitivă a tatălui-zeu; dar, fantezia odată nimicită, ea nu are un eu care s-o susţină şi balansează către polul opus, unde are experienţa anihilării în braţele zeului care s-a întors împotriva ei. (Woodman, 1982:136)

Contribuţia importantă a lui Woodman este că, pentru o femeie, complexul iubitului-daimon de obicei compensează şi apără împotriva internalizării neadecvate a mamei cauzată de o legătură psihosomatică ratată între ea şi mama ei în primii ani de viaţă. Aceasta duce la o"internalizare"somatică neadecvată a sinelui feminin şi la o"spiri- tualizare"şi sexualizare a naturii ei htoniene profunde - o problemă foarte refractară pentru femeile creative în particular şi pentru femei în general, care mai târziu încearcă să rezolve acest complex cu analişti sau mentori masculini (vezi Woodman, 1985).

Linda Leonard şi „bătrânul pervertit"

Explorând tot complexul tatălui la „femeia puella", Linda Leonard descrie activităţile unui „bătrân pervertit" interior, care reprezintă o figură masculină interioară critică, judecătoare, numită de Jung *„animus negativ"*.

La fel cum orice Persefonă are un Hades care o răpeşte şi o târăşte sub pământ, la fel şi în psihicul unei puella sălăşluieşte o manifestare bolnavă a laturii autoritare rigide a masculinului. Potenţial el este un bătrân înţelept care a devenit bolnav şi nesuferit din cauză că a fost neglijat. În opinia mea, neglijarea aceasta se datorează unei evoluţii defectuoase în relaţia cu tatăl, care nu a fost prezent de o manieră angajată şi responsabilă pentru fiica lui. (Leonard, 1985:87)

Într-o lucrare ulterioară, Leonard descrie un complex intern similar în termenii temei Dracula/vampirul şi ai erotismului oral asociat cu aceasta (o altă versiune a iubitului-daimon), indicând originile preoedipiene ale acestei figuri (Leonard, 1986). Iar în două lucrări care au urmat, Leonard explorează diferite figuri deTricksterîn acţiune în propria ei luptă personală cu dependenţa (Leonard, 1989 şi 1993). în prima dintre acestea, ea face un comentariu autobiografic:

înainte să ating punctul de cotitură din viaţa mea, am avut o serie de recăderi. În fiecare dintre ele a existat câte o figură arhetipală puternică şi vicleană care lucra împotriva mea, în loc să se asocieze cu forţele creative ale psihicului meu: Tricksterul. Orice dependent cunoaşte foarte bine acest personaj. Tricksterul este figura extrem de seducătoare care acţionează la începutul dependenţei. Pe măsură ce boala progresează, el îşi face apariţia

de fiecare dată când apare vreo tăgăduire, ascundere sau autoamăgire. în dependenţă, Tricksterul seducător se aliază adesea cu celelalte caractere ale lumii subterane - Zaraful... Cartoforul... Romanticul, Proscrisul rebel, Femeia dementă haotică, Judecătorul critic, iar în ultimă instanţă

Ucigaşut... Recunoaşterea acestei forţe demonice din noi înşine şi a neputinţei eului de a lupta singur cu ea, ne poate determina să căutăm ajutor în afară, răzbătând prin cercul puterii şi intrând în cercul iubirii. (Leonard, 1989:95)

în fine, cel mai recent bestseller al lui Leonard (1993) abordează tema Tricksterului ambivalent din psihic, prezentându-se ca o imagine feminină „nebună" distructivă şi potenţial creativă în materialul inconştient al bărbaţilor şi totodată al femeilor.

Clarissa Pinkola Estes

într-un alt bestseller recent, Pinkola Estes (1992) şi-a adăugat vocea la a celorlalte autoare care doresc să descrie şi să ne ajute să înţelegem mai bine „forţele" negative diabolice din psihic. Pentru Pinkola Estes, Protectorul/Persecutorul nostru ambivalent nu este cineva cu care să te „împrieteneşti" fiindcă ar conţine energie creatoare, fiindcă - cel puţin în cazul femeilor - el reprezintă un aspect *contra naturam* înnăscut, care se opune pozitivului, se opune dezvoltării, se opune armoniei şi „se opune sălbaticului" *(ibid.:* 40), prin care autoarea probabil că înţelege „impulsul sălbatic din noi care doreşte ca sufletul [şi nu eul] să ne conducă viaţa" *(ibid.:* 270). Ca un factor *contra naturam,* Pinkola Estes arată cum eul pacientului trebuie să aibă curajul să numească şi să înfrunte această figură şi să înveţe să-i spună „nu".

Potrivit lui Pinkola Estes, „prădătorul interior" nu are legătură cu trauma sau cu „neglijenţa" suferită de copil, ci reprezintă o forţă malignă care pur şi simplu „este ceea ce este" (/b/d.: 46).

Este un antagonist batjocoritor *născut* în noi şi, chiar şi cu cea mai bună îngrijire parentală, singura preocupare a acestui intrus este ca la orice răscruce să încerce să blocheze toate drumurile.

Acest potentat prădalnic se arată tot mereu în visele femeilor. El erupe în mijlocul celor mai sentimentale şi mai semnificative planuri ale lor. El detaşează femeia de natura ei intuitivă, iar când opera lui de decupare este terminată, femeia rămâne cu sentimentele amorţite, simţindu-se prea slabă ca să-şi continue viaţa; ideile şi visele ei îi zac la picioare, secătuite de viaţă. (*ibid.:* 40)

Un „duşman străvechi şi contemporan al ambelor sexe" formaţiunea aceasta malignă acţionează „în opoziţie cu instinctele Sinelui natural", *{ibid.:* 46) Şi un asemenea

„instinct al Sinelui natural”- de fapt cel mai central dintre aceste instincte - este ceea ce Pinkola Estes numeşte „impulsia sălbatică din noi” a eului pentru suflet şi în ultimă

instanţă pentru spirit (care în basme, arată ea, întotdeauna se naşte din suflet) *(ibid.:* 271).

în esenţă, aşadar, „prădătorul interior” din psihic se opune celui mai profund dintre toate impulsiile, impulsia pentru o nouă viaţă - pentru ceea ce Pinkola Estes numeşte „spiritul copil” (şi ceea ce noi am numit spiritul personal neprofanat al individului).

Spiritul copil este la *niña milagrosa,* un copil miraculos, care are capacitatea să audă chemarea, vocea îndepărtată care spune că este timpul să te întorci, să revii la tine însuţi. Copilul este o parte a naturii noastre mediane care ne constrânge, fiindcă el aude chemarea atunci când vine. Copilul care se trezeşte din somn, se dă jos din pat, iese din casă în noaptea vântoasă şi coboară la marea sălbatică, este cel care ne determină să afirmăm: „Dumnezeu îmi este martor, voi face astfel”, sau *„voi*îndura”, *(ibid.:* 273)

Pinkola Estes oferă aici o frumoasă descriere a spiritului personal inviolabil pe care noi l-am descris drept „clientul” Sinelui Protector/ Persecutor. Cu toată frumuseţea şi profunzimea descrierilor sale, autoarea nu reuşeşte însă să vadă această figură interioară malignă ca pe un „duplex” şi neagă că ar avea vreo relaţie cu trauma sau cu „neglijenţa” preferând s-o considere ca o fiinţă din psihic care „este ceea ce este”. Deşi atitudinea aceasta fără îndoială că onorează negati- vitatea funciară şi caracterul distructiv al acestei figuri, deconectând-o de vicisitudinile dezvoltării personale, Pinkola Estes ignoră descoperirile investigatorilor clinici şi subminează posibilităţile terapeutice.

Unul din aspectele problematice ale concepţiei lui Pinkola Estes este că poate contribui la o mistificare şi reificare a realităţii arhetipale, ca şi cum realitatea aceasta nu ar fi intim conectată cu relaţiile de obiect ale eului şi condiţiile mediului. Nu totul din psihic „este ceea ce este”. Imaginile se schimbă, şi se schimbă radical, în relaţie cu factorii de mediu, terapeutici sau de altfel.

John Haule şi „Groapa cu tigri” de sub sinteza Sinelui

Subiectul lui John Haule este iubirea romantică, inclusiv acea formă constrângătoare a iubirii care creează dependenţă şi care duce adesea la moarte şi distrugere. Haule adoptă concepţia că „iubirea de Dumnezeu” se află la originea iubirii umane şi este „activitatea centrală şi

fundamentală a psihicului uman" (Haule, 1992: 8) Iubirea romantică aspiră la fuziunea cu fiinţa iubită (pierderea eului)şi năzuinţa aceasta indică în ultimă instanţă o năzuinţă

mai profundă, *„fana",* un verb arab care se referă la „dispariţia sinelui individual în Fiinţa Universală" *{ibid.:* 11). Aceasta ne conduce pe un teritoriu primejdios, spune Haule, deoarece pierderea funcţiilor eului este o caracteristică a psihopatologiei. Cum distingem aşadar între sentimentul iubirii distructiv, care ne atrage sub forma înşelătoare a iubitului-daimon (defensa noastră de autoîngrijire), de sentimentul autentic, care are de-a face cu „funcţia superioară" a *animei*şi cu medierea Sinelui de către aceasta (*ibid.*: 20)?

Răspunsul lui Haule este familiar jungienilor, deoarece explică întunecimea inconştientului în termenii „umbrei" personalităţii. Prin urmare,

> Iubitul demonic rezultă din eşecul de a diferenţia *anima* sau *animus*-ul nostru de umbra noastră. Alteritatea contrasexuală numinoasă din noi, a cărei slujbă este să ne coreleze cu Sinele {*anima* sau *animus)* este contaminată cu tot ceea ce am dori să nu avem de-a face (umbra), *{ibid.:* 107)

Altundeva, Haule sugerează că „puterea demonică" a lui *anima* sau *animus* „rezidă în masca sa fascinantă"şi că odată ce aceasta este „depotenţată", ea nu mai are control asupra noastră ca un complex autonom *(ibid.:* 20). Pe un ton similar, el sugerează că

> ceea ce distinge iubitul demonic de iubitul prin care îl iubim pe Dumnezeu, este gradul de plenitudine resimţit. în *fana* autentică suntem conectaţi cu iubitul prin Sinele nostru, iar *anima* sau *animus*-ul nostru acţionează ca o lentilă pentru a-i aduce fiinţa în focar... pe când în relaţia cu un iubit demonic, conexiunea ne deschide rănile respective, *(ibid.:* 83)

Este limpede că Haule vrea să menţină iubirea adevărată înrădăcinată în „iubirea de Dumnezeu", iar Sinele pe cât posibil distinct de iubirea daimonică (contaminată de umbră). Cu toate acestea, el trebuie să admită că până şi în iubirea daimonică există o putere de fascinaţie - chiar şi o misterioasă promisiune de transcendenţă prin predarea de sine - care mimează iubirea romantică „adevărată". Ambele forme de iubire participă la dimensiunea „numinoasă" a psihicului. Dar Haule evită soluţia evidentă a acestei dileme, una foarte consistentă cu scrierile lui Jung, şi anume că *Sinele conţine umbra.* El propune în schimb un model al psihicului inconştient colectiv care descrie nivelul „cel mai de jos" al psihicului ca pe o dezlănţuire de instincte sau arhe-

tipuri („mecanisme declanşatoare înnăscute”- **IRM”)** într-o abundenţă

„ Reprezintă acronimul din lb. eng. a sintagmei *innate releasing mechanism.* (n. red.) dezintegrată („groapa cu tigri”), pe când

stratul imediat superior este rezervat activităţii simbolice a Sinelui *{ibid:.* 51). Dacă există un „defect” sau o”rană”în sinteza Sinelui, putem întrezări abisul, lumea haotică incoerentă din care ne face semne iubitul-daimon. Dacă este să cădem în ghearele sale, regresând moral şi sub alte aspecte în umbra hidoasă ale fostelor noastre firi, atunci „ştim că cel puţin unul dintre aceste IRM a evadat din sinteza Sinelui şi a pus stăpânire pe conştiinţă” *(ibid.:* 86).

Folosind exemplul literar (din cartea lui Dostoievski *Umiliţi şi obidiţi)* al unei femei obsedate sexual, care este un model de corectitudine în exterior şi care în secret duce o viaţă de o senzualitate sordidă, râzând „asemenea unei posedate... în însăşi căldura voluptăţii”, Haule spune:

Ea este posedată - de unul dintre mecanismele declanşatoare înnăscute; a pus forţele considerabile ale eului ei bine dezvoltat în slujba instinctului sexual scăpat de sub control. în râsul ei, auzim conflictul dureros dintre Sine şi groapa cu tigri. Ea s-a dat de partea tigrilor. Din acest motiv, ea este un exemplu cu deosebire grotesc de iubit-demon. *(ibid.:* 87)

Analiza lui Haule este tipică pentru acei analişti (mulţi dintre ei oameni profund religioşi) care doresc să rezerve conceptul de Sine (şi de Dumnezeu) al lui Jung pentru acele procese din psihic care sunt sintetice, integrative şi vindecătoare. Totuşi, eu cred că acest demers teoretic creează probleme suplimentare din punct de vedere clinic (fiindcă priveşte cu suspiciune întunericului teoretic, deoarece, în mod ironic, nu este fidel psihologiei lui Jung - cel puţin aşa cum o interpretez eu. Ce realizează efectiv Haule cu modelul său este să instaleze în inconştient o metapsihologie freudiană. La nivelul cel mai de jos sunt instinctele (id), iar deasupra lor este organul sintetic salutar al psihicului (eul lui Freud, Şinele lui Haule) care în starea de sănătate organizează şi armonizează (proces secundar, superior) haosul inferior, dar nu participă la procesul primar. Aşa cum îl înţeleg eu pe Jung, el se referă la ceva radical diferit, anume că Şinele (imaginea lui Dumnezeu) este ambivalent, conţinând atât binele, cât şi răul şi, în mod corespunzător, că binele şi răul, spiritualitatea şi sexualitatea, *structurează procesul primar, adică sunt o parte a psihicului profund.* Aceasta ar însemna că fiecare impuls întunecat din inconştient (mecanism declanşator înnăscut) are o *imagine* spirituală (funcţie transcendentală) şi deci, este o parte a Sinelui.

Jung spune acelaşi lucru atunci când descrie ruptura lui cu Freud. Când Jung finaliza *Psihologia inconştientului*, în 1911, el lucra cu material psihologic ce părea să aibă atât un

aspect distructiv, cât şi unul constructiv. „Imnul creaţiei" (despre desfăşurarea pozitivă de energie creativă) produs de Miss Miller a fost urmat în curând de „Cântecul moliei". Jung spune:

în molie, libidoul este ilustrat arzându-şi aripile la lumina pe care a creat-o înainte; ea se va sinucide din acelaşi impuls care a făcut-o să se nască. Cu această dualitate a principiului cosmic, cartea se încheie. Ea conduce către perechile de contrarii, altfel spus, către începutul Tipurilor. (Jung, 189:28)

Freud nu a văzut în carte altceva decât rezistența față de tată, iar aspectul din ea față de care a avut cele mai mari rezerve a fost afirmația mea că libidoul este clivat şi produce obiectul ca re îl oprește. Pentru el, ca monist, lucrul acesta i se părea o blasfemie cumplită. Atitudinea aceasta a lui Freud m-a convins mai mult ca niciodată că ideea lui de Dumnezeu era plasată în sexualitate şi că pentru el libidoul este un imbold într-o singură direcţie. De fapt, însă, eu cred că se poate dovedi că există o voinţă de a muri la fel ca şi una de a trăi. *(ibid.:* 24-5)

Sexualitatea şi spiritualitatea sunt perechi de contrarii care au nevoie una de cealaltă, *(ibid.:* 29)

Este o eroare larg răspândită ideea că eu nu înţeleg valoarea sexualităţii. Dimpotrivă, ea joacă un rol important în psihologia mea ca o expresie esenţială - dar nu singura - a plenitudinii psihice... Sexualitatea este de cea mai mare importanţă ca expresie a spiritului htonian. Spiritul acela este „cealaltă faţă a

lui Dumnezeu”, latura
întunecată a imaginii lui
Dumnezeu. (Jung, 1963:168

)TEORIA PSIHANALITICĂ A SISTEMULUI DE AUTOÎNGRIJIRE

în cazul persoanelor grav bolnave, rareori ai de-a face de la bun început cu

adevărata boală a pacientului. Trebuie să închei un fel de alianţă cu practica de autovindecare a pacientului, care este stabilită rigid atunci când el ajunge la noi. A considera practica aceasta de autovindecare doar ca pe o rezistenţă, înseamnă să nu-i recunoşti adevărata valoare pentru persoana pacientului. Convingerea mea, rezultată din practica clinică, este că puţine boli ale unei persoane sunt greu de manipulat şi de vindecat. Cel mai greu de rezolvat şi de tratat este practica de autovindecare a pacientului. Să vindeci o vindecare este paradoxul cu care ne confruntăm la aceşti pacienţi.
(Masud Khan, 1974:94)

în capitolele precedente am văzut cum un sistem de autoîngrijire intern arhaic, adesea diadic, acţionează în situaţiile clinice pentru a păstra, proteja şi persecuta spiritul personal vulnerabil al individului într-un efort de a-l ţine"înăuntru"şi ferit de realitate. Am localizat apoi descoperirea unuia sau a mai multor imago-uri interne"daimonice"în colaborarea dintre Jung şi Freud, arătând cum integrarea abordărilor lor duce la o înţelegere mai deplină a naturii arhetipale a proceselor defensive în acele cazuri în care a existat o experienţă timpurie „insu-portabilă". în Capitolul 4 am explorat gândirea ulterioară a lui Jung, iar în Capitolul 5 ne-am ocupat de scrierile câtorva dintre adepţii săi. în capitolul de faţă recenzăm lucrările unor clinicieni din afara domeniului jungian care au descoperit o situaţie similară de Protector/Persecutor şi „clientul" său în lumea internă a pacienţilor cu traume timpurii semnificative.

Scopul nostru în prezentul capitol este unul triplu: în primul rând să completăm numeroasele faţete ale acestui sistem intern de autoîn- grijire, aşa cum a fost el descoperit de clinicieni din diverse discipline teoretice; în al doilea rând, să demonstrăm prin compararea dovezilor clinice/teoretice că figurile interioare arhetipale pe care le-am discutat sunt"universale", fiind găsite peste tot pe unde psihoterapeuţii adâncurilor lucrează cu aşa-zisele stări mentale „primitive"; iar în al treilea rând, să oferim un comentariu critic la lucrările altor investigatori pentru a le aduce ideile în dialog cu abordarea jungiană prezentată până acum. Dacă psihoterapeuţi aparţinând unor orientări teoretice foarte diferite confirmă în mod independent prezenţa figurilor interioare diabolice şi activitatea lor de autoconservare, aceasta va fi un sprijin convingător pentru rădăcinile lor arhetipale.

EDMUND BERGLER
ŞI DAIMONIONUL AUTODISTRUGĂTOR

Dintre toţi studenţii şi ulterior discipolii lui Freud, poate că niciunul nu a dezvoltat atât de temeinic - am putea spune chiar obsesiv - teoria masochismului psihic ca Edmund Bergler (1899-1962). într-un total de douăzeci şi patru de cărţi şi circa trei sute de articole ştiinţifice, Bergler şi-a dezvoltat ideea că autodistrugerile provocate de un supraeu sadic sunt nucleul tuturor nevrozelor - atribuindu-i o mult mai mare importanţă decât alţi autori. Supraeul lui Bergler este complet lipsit de bunăvoinţă, în fapt, el este un monstru - un agent intern „daimonic" pornit într-o campanie de torturi şi

abuzuri pe durata întregii vieţi contra eului masochist şi neajutorat (vezi Bergler, 1959).

Modul cum se ajunge la situaţia aceasta internă chinuitoare este explicat de o teorie a dezvoltării care include elemente ale ideii kleiniene privitoare la condiţia originală (pre-oedipiană) a copilului, despre care Bergler spune că este una de omnipotenţă magică sau megalomanie infantilă, pretinzând o gratificaţie instantanee. Când dorinţa aceasta infantilă se loveşte de"nu"-ul realităţii, copilul resimte o frustrare care duce la o furie nemărginită - agresivitate care nu-şi poate găsi o exprimare adecvată din cauza echipamentului motric încă nedezvoltat al copilului. Agresivitatea aceasta este proiectată mai întâi în exteriorul sinelui şi atribuită Mamei Rele, dar mai apoi se întoarce asemeni unui bumerang împotriva eului şi devine încorporată într-un supraeu sadic care atacă nemilos şinele din interior. Stabilind un agent intern abuziv, copilul îşi apără în mod inconştient megalomania şi autosuficienţa în faţa unui mediu ce pare ostil tuturor dorinţelor sale, preferând propria lui depresie „umilinţei" de a fi supus voinţei altcuiva. Stadiul final în succesiunea aceasta este libidinizarea durerii cauzată de supraeu, adică conversiunea sa defensivă în plăcere (masochism psihic). Pacienţii având acest background se vor prezenta ca victime inocente în căutare de sprijin, dar ei îşi pregătesc realmente inconştient situaţii autodistructive de care se bucură în sinea lor. Până când ei nu-şi vor da seama de lucrul acesta şî nu vor sfărâma tiparul autodistructiv, psihoterapia de sprijin nu le va fi de ajutor.

în teoria lui Bergler există un agent intra-psihic suplimentar, în afară de supraeu, care îl ajută pe copil să-şi protejeze iluzia de omnipotenţă, adică eul-ideal. în eul-ideal, copilul se agaţă de imaginea sa arhaică de perfecţiune şi autoglorificare, frustrat de realitate, dar închis cu sfinţenie în acest departament interior, alcătuit mai ales din narcisism infantil. Eul-ideal devine acum un instrument major de tortură în mâinile supraeului sadic, deoarece copilul nu reuşeşte niciodată să-l atingă.

Aceasta conduce la formularea finală a lui Bergler. El numeşte acumularea de cruzime şi agresivitate îndreptată împotriva eului „Daimonion", un termen preluat de la Socrate, care l-a descris în *Apologia* lui Platon ca „o entitate divină şi demoniacă... un fel de voce care mă opreşte să fac unele lucruri, dar niciodată nu mă sfătuieşte ce anume trebuie să fac" (Bergler, 1959: 46). Daimonionul, spune Bergler, este un spirit malign, un adversar interior cu puteri

nefireşti. El l-a amăgit pe Socrate să bea cucuta (rămânând tăcut), când acesta ar fi putut să scape din temniţă.

Exprimat psihanalitic, Daimonionul este un „ceva" interior care reprezintă cel mai rău duşman al individului. Este un temnicer şi un torţionar crud format din agresivitatea copilului întoarsă asupra lui însuşi. El este întotdeauna activ în lumea interioară a fiinţei umane, în pofida tuturor străduaniilor conştiente către fericire sau plăcere. Este un locuitor nebănuit al lumii psihice, opus bucuriei de a trăi, mulţumirii şi succesului, urmărind în permanenţă mizeria, nefericirea şi autodistrugerea.

Aceste două forţe inconştiente - eul ideal şi Daimonionul - se combină pentru a forma conştiinţa inconştientă (supraeul). Daimonionul se foloseşte de eul-ideal în campania sa de torturi, prezentând eului pretenţiile infantile exagerate de atotputernicie şi realizări grandioase ale eului-ideal, punând constant aceeaşi întrebare:"Ai atins toate ţelurile pe care ţi le-ai promis pe când erai copil?" Dacă răspunsul la întrebarea aceasta este negativ, rezultatul este vinovăţia (*ibid.*: 46-7).

Ideea lui Bergler că vocile „daimonice" ale supraeului *folosesc* imaginile eului-ideal pentru a crea un perfecţionism mai pretenţios, care nu face decât să persecute şi mai mult eul, îşi află numeroase confirmări în literatura clinică actuală. Marion Woodman (1982) a atribuit majoritatea tulburărilor de nutriţie unei „dependenţe de perfecţiune", iar Sidney Blatt (1995) a arătat convingător cum multe cazuri contemporane de sinucidere comise de oameni în aparenţă sănătoşi şi realizaţi derivă dintr-o formă de „perfecţionism nevrotic", în care individul autocritic, deseori prea încrezător în puterile sale, este „urmărit de propriile sale standarde imposibile de perfecţiune" *{ibid.:* 1003). Supraeul punitiv sever este într-adevăr o"forţă"teribilă în psihicul bărbaţilor şi al femeilor pe tot spectrul adaptărilor şi neadap- tărilor psihologice.

ODIERŞI „MARILE FIINŢE" RĂUVOITOARE/BINEVOITOARE

Charles Odier, un psihanalist teoretician demult uitat, în pofida strălucirii sale, a fost contemporan cu Jung. Cartea lui, *Anxiety and Magic Thinking* (Odier, 1956) explorează relaţiile dintre anumite forme primitive de gândire investigate de Jean Piaget (faza „magică", pre-logică, a-dualistă) şi teoria lui Freud a anxietăţii dramatice. Orice anxietate psihică, spune Odier, în experienţa insuportabilă a traumei timpurii a

copilului.Trauma, la rândul ei, creează o porţiune regresivă a eului care nu reuşeşte să participe la dezvoltarea mentală a altor părţi ale sinelui. Anticipându-l pe D. W. Winnicott (vezi p. 124), Odier defineşte trauma în termenii acelor răni ale echilibrului psihic care paralizează sau disociază conştiinţa atunci când copilul neajutorat este lipsit de îngrijirea şi protecţia mamei - ducând la stări abjecte de profundă *nesiguranţă*. Copilul nu-şi „aminteşte" stările acestea traumatice de nesiguranţă, dar spre sfârşitul copilăriei ele sunt revigorate de condiţii ameninţătoare analoage şi amplifică mizeria curentă, inundând eul cu anxietatea dezorganizatoare a traumei timpurii.

Odată cu începutul fricii sau al nefericirii, partea regresivă a eului se întoarce întotdeauna, în gândire, ca şi în afectivitate, la nivelul magic al primei copilării, cu convingerea asociată a unei catastrofe iminente şi spaimele lui de „forţe" sau „fiinţe" răuvoitoare. Anxietatea înlocuieşte frica. Se stabileşte un cerc vicios, deoarece gândurile malefice sunt de obicei atât de înspăimântătoare pentru eul regresiv, încât devin ele însele factori traumatogeni în experienţa pacientului. Mult timp după încetarea celeilalte traume, gândirea magică răuvoitoare continuă şi, odată cu ea, o expectativă constantă a catastrofei totale şi a morţii. Gândurile negative şi convingerile despre catastrofă şi moarte devin obiecte interne de spaimă şi individul este traumatizat în mod repetat, nu de realitatea exterioară, ci de propriile sale aşteptări malefice nefaste (vezi *ibid.:* 58).

Pentru Odier, nivelul magic este unul caracterizat de superstiţie, omnipotenţă a gândirii şi afecte primitive. El exercită două acţiuni contrare asupra psihicului: uneori o acţiune de distrugere, alteori una de protecţie. Pe de o parte, este gândirea magică nefastă sau distructivă (magia neagră), moştenirea unei copilării traumatizate; pe de altă parte, este gândirea magică benefică, pozitivă (magia albă sau roz) care înconjoară primii ani ai copiilor fericiţi. Corespunzător acestor două forme contrare de gândire magică sunt ceea ce Odier numeşte „marile fiinţe" care vin să bântuie sau să sfinţească lumea internă traumatizată a copilului. La fel cum gândirea magică exercită două acţiuni contrare - distrugere şi protecţie - aceste „fiinţe" fantasmagorice, gigantice, sunt de două tipuri: răuvoitoare şi distructive, pe de o parte, binevoitoare şi protectoare, pe de altă pârte. Cu alte cuvinte, ele reprezintă o obiectivare a afectelor primare ale copilăriei (vezi *ibid.:* 37-113). în limbajul jungian, ele reprezintă imagini arhetipale.

Odier dă exemplul unei paciente, Ariane, care a visat o „mare ființă” binevoitoare și protectoare, iar la scurt timp după aceea una răuvoitoare. Pacienta fusese abandonată de multe ori în copilărie și ulterior brutal criticată de tatăl ei. în primul vis:

Sunt singură într-un ținut straniu. în fața mea este o întindere nesfârșită de ape întunecate. îmi este frică - o senzație de neant - în fața unei asemenea imensități. Dar apare un zeu - un uriaș enorm, pe jumătate gol. încerc să-l urmez, să-i atrag atenția, încât să mă pot pune sub protecția lui. După aceea, arătându-mi familia mea profund îndoliată, el îmi spune: „Stai cu mine, nici ei nu au pe nimeni.” M-am trezit cu sentimentul că am o mare misiune de îndeplinit, *{ibid.:* 104)

în cel de al doilea vis:

Mă aflu pe terasa casei noastre, întinsă pe o canapea în lumina magnifică a Lunii. în spatele meu, în locul ușii de la camera de zi, este un coridor întunecos. La intrarea în coridor este o broască neagră enormă, monstruoasă și oribilă. Sunt cuprinsă de o teroare indescriptibilă. Dintr-odată lucrurile se schimbă. Nu broasca cea oribilă, ci tatăl meu iese din umbra coridorului cu o pușcă în mână - la fel ca un ucigaș de rând. Mă simt paralizată de frică! M-am trezit, dar am rămas în atmosfera neplăcută a copilăriei și a trecut mult timp înainte să pot scăpa din ea. *{ibid.:* 105)

Tatăl acestei paciente a fost un om irascibil și violent care dintr-un motiv sau altul iubea broaștele și broaștele râioase. Ca fetiță, în încercarea de a se apropia mai mult de tatăl ei distant, Araine se împrietenise cu aceste animale, hrănindu-le și protejându-le în grădina ei - chiar cântându-le seara la fiu ier. „Așadar” spune Odier,

Ea a vrut să-și facă prieteni și protejați din animalele acestea ciudate și dezgustătoare și a transformat ființele răuvoitoare în unele binevoitoare - ceva ce nu a reușit niciodată cu teribilul ei tată... Este evident de ce în coșmar broasca și tată! se confundă, *{ibid.:* 106)

O interpretare jungiană a acestor vise ar pune la îndoială presupunerea lui Odier că pentru pacienta lui broaștele erau creaturi „dezgustătoare” și ar adăuga un element arhetipal important înțelegerii noastre a conținutului visului ei. Privite printr-o lentilă jungiană, „marile ființe” din visul lui Ariane ar reprezenta personificări ale unor fantezii/structuri inconștiente - la fel ca „vampirul” pe care l-am văzut în fantezia „Doamnei de pe Lună” relatată de Jung (Capitolul 3) și nu ar fi interpretate neapărat ca „înlocuitori” ai unui conținut personal cunoscut (tatăl). Fantezia inconștientă este „semnificația” inconștientă atribuită de psihic experienței sale, adesea insuportabile, cu obiectele reale. Structurile/imaginile prin care”semnificația” aceasta ajunge în conștiință sunt arhetipale și mitologice. Mai mult, aceste imagini/structuri mitologice din inconștient nu sunt simple „curiozități”transculturale inutile, ci, dat fiind că

psihicul are rădăcini primordiale, ele sunt informative în ce privește „intenţiile" psihicului, prin aceea că prezintă afectele arhaice într-o asemenea formă „tipică" (arhetipală). Spaţiul limitat ne împiedică să detaliem aici acest aspect.

SANDOR FERENCZI ŞI ÎNŢELEPCIUNEA TRANSPERSONALĂ A SINELUI ÎNGRIJITOR

Am văzut tendinţa lui Freud de a scoate în evidenţă latura negativă, persecutoare a ceea ce noi numim sistemul de autoîngrijire (supraeu) şi felul cum Odier completează imaginea concentrandu-se pe rolul binevoitor/protectoral"marilorfiinţe", precum şi pe aspectele lor răuvoitoare. Sandor Ferenczi aduce o perspectivă diferită asupra lumii interne a traumei. în faimosul său articol „Confuzia Limbilor" (1933), Ferenczi ilustrează una din trăsăturile cele mai remarcabile a ceea ce noi am numit sistem de autoîngrijire, anume abilitatea acestuia de a accelera precoce o parte a dezvoltării personalităţii, făcând uz de o înţelepciune aparent miraculoasă şi lăsând, în acelaşi timp, în urmă o altă parte a personalităţii într-o stare regresată. Confruntat cu afectele insuportabile ale traumelor severe, spune Ferenczi,

> o parte a persoanei regresează în starea de fericire care a existat anterior traumei - o traumă pe care îşi dă silinţa s-o anuleze. încă şi mai remarcabilă este funcţionarea unui al doilea mecanism... Mă refer la ascensiunea bruscă şi surprinzătoare a unor noi facultăţi în urma unei traume, asemenea unui miracol care se produce prin mişcarea unei baghete magice sau aceluia al fachirilor despre care se spune că pot face ca dintr-o sămânţă firavă să crească sub ochii tăi o plantă cu frunze şi flori.
>
> Dacă este supus unui atac sexual... copilul poate să dezvolte instantaneu toate emoţiile adulţilor maturi şi toate calităţile potenţiale latente în el, care în mod normal aparţin căsătoriei, maternităţii şi paternităţii, în contrast cu regresia obişnuită, suntem justificaţi să vorbim despre o *progresie traumatică sau o maturitate precoce.* (Ferenczi, 1933: 164-5; sublinierea din original)

Ca o dovadă a acestui „progres traumatic" Ferenczi citează visul tipic, relatat în mod frecvent, al „copilului înţelept", în care un bebeluş sau un copil dă sfaturi profetice celui care-l are în grijă *(ibiâ:.* 165). El explică o mare parte a acestei înţelepciuni, dar nu toată, ca pe o funcţie a „identificării copilului cu agresorul (adult)" *{ibid.:* 162). Ferenczi a fost de asemenea intrigat de posibilitatea ca, în stările de transă, psihicul traumatizat să recurgă la capacităţi extraordinare ale minţii.

Capacităţile aparent transpersonale (paranormale?) ale sinelui progresat traumatic şi simultana lui protecţie şi persecutare a „partenerului" său regresat (sistemul nostru de

autoîngrijire diadic) sunt frumos ilustrate de însemnările clinice ale lui Ferenczi despre munca lui cu o femeie abuzată sexual, pe nume Elizabeth Severn. Cazul este relatat în *The Clinical Diary* (Ferenczi, 1988) sub numele de"R.IM" iar descrierea care urmează este condensată şi parafrazată din acest text.

R.N. a suferit primul şoc traumatic la vârsta de un an şi jumătate, când tatăl pacientei a drogat-o prin injectarea unui narcotic şi a abuzat sexual de ea. Amintirea acelei experienţe - de mult uitată anterior analizei - dar prezentă subteran ca agonie primitivă şi dorinţă de moarte, a fost recuperată doar mai târziu în analiză, în timp ce ea şi Ferenczi explorau o traumă ce se produsese când ea avea cinci ani. La vârsta aceasta atacurile brutale ale tatălui s-au repetat, organele genitale i-au fost dilatate artificial, i s-a sugerat insistent să fie docilă cu bărbaţii şi i s-au administrat din nou droguri stimulatoare. Ferenczi relatează că odată cu recuperarea acestei amintiri a fost conştientizată o suferinţă enormă şi insuportabilă, un sentiment abject de neajutorare şi o nevoie disperată de ajutor din afară, cu o tendinţă de sinucidere, însoţită de o pierdere totală a controlului - o golire de sine şi identificarea completă cu agresorul. Dar în pragul „renunţării la fantomă" (*ibid.*: 19), în lumea internă a pacientei a intervenit ceva nou. Ceea ce Ferenczi a numit"instincte vitale organizatoare" *(ibid.:* 8), cunoscute altminteri ca „Orpha", s-au trezit şi, în locul morţii, au ciopârţit personalitatea, dispersând-o în fragmente - ducând-o la nebunie pentru a preveni moartea. (Vedem aici aspectul persecutor). Potrivit lui Ferenczi, persoana constă acum în interior din două părţi, una care este distrusă - componenta sensibilă regresată - şi una care vede distrugerea - componenta intelectuală progresată. Partea-copil „distrusă" este

> o fiinţă care suferă pur psihic în inconştient, copilul real, despre care eul trezit nu ştie absolut nimic. Fragmentul acesta este accesibil numai în somnul profund, sau într-o transă profundă... el se comportă ca un copil care a leşinat sau şi-a părăsit duhul, complet inconştient de sine însuşi, un"mort"ce poate eventual doar să geamă, care trebuie trezit mental, iar uneori şi fizic, *(ibid.:* 9)

Dar există apoi „Orpha" - partea care „vede" distrugerea. „Ea" este o fiinţă supra-individuală, aparent fără timp şi spaţiu *(ibid.:* 13), care în momentul unei suferinţe insuportabile „trece printr-o gaură din creştet, iese în univers şi străluceşte până la mare depărtare asemenea unei stele" (*ibid.*: 206), privind totul dintr-o perspectivă exterioară, atoateştiutoare. Acest „fragment astral", spune Ferenczi,

părăseşte sferele egoiste ale existenţei pământene şi devine clarvăzător - „dincolo de înţelegerea agresorului, către o 'înţelegere obiectivă'a întregului univers, ca să spunem aşa, pentru a fi capabil să înţeleagă geneza unui asemenea lucru monstruos” *(ibid.:* 207)

Orpha, spune Ferenczi, are o singură preocupare, şi aceasta este p*rezervarea* vieţii. Ea joacă rolul îngerului păzitor. Ea produce fantezii deşarte pentru copilul suferind sau ucis şi cutreieră întregul univers în căutare de ajutor. (R.N. era convinsă că Orpha, în omniscienţa ei, îl identificase pe Ferenczi ca fiind singura persană din lume capabilă s-o ajute.) Dar pentru R.N,, când trauma ei cea mai zdrobitoare a lovit-o la vârsta de unsprezece ani, chiar şi Orpha a fost silită să-şi recunoască neputinţa. La acea vârstă, tatăl lui R.N., care în repetate rânduri o hipnotizase şi abuzase sexual pe fată, acum a abandonat- o şi a blestemat-o, lăsând copilul părăsit cu sentimentul de neşters că este mizerabilă şi demnă de dispreţ. Astfel stând lucrurile, spune Ferenczi, Orpha nu mai putea fi de ajutor şi a încercat să pună la cale sinuciderea pentru R.N. Când aceasta a devenit imposibilădată fiind internarea într-un spital, unica alternativă a fost atomizarea completă a vieţii psihice.

Pacienta şi-a amintit senzaţia de a exploda în univers, cu imagini ale unor constelaţii strălucitoare, imagini şi cuvinte halucinante, aparent incoerente, precum „Sunt un ou universal” *(ibid.:* 29). Erupţia aceasta ca de lavă s-a sfârşit într-o totală „incinerare” - demenţă temporară completă, apatie catatonică. Dar, spune Ferenczi, persoana aceasta nu a rămas dementă. Precum Isis căutând corpul dezmembrat şi pierdut al iubitului ei Osiris, Orpha s-a întors şi a izbutit „ca printr-un miracol să repună fiinţa aceasta pe picioare, zdruncinată cum era până în ultimul ei atom *„(ibid.:* 10) şi chiar a reuşit să restabilească unitatea cu personalitatea pre-traumatică, deşi cu scăpări de memorie şi amnezie retroactivă pe durate variabile *(ibid.:* 39).

Ferenczi comentează această „dizolvare în univers” şi „recoa- gulare”pusă la cale de Orpha:

Punctul unde controlul extern este complet abandonat şi se instituie adaptarea interioară (unde chiar şi moartea ca adaptare devine conceptibilă) este perceput lăuntric ca izbăvire, eliberare. Momentul acesta semnifică probabil pentru om renunţarea la auto-conservare şi auto-includerea lui într-o stare de echilibru mai mare, poate universală, *{ibid.: 7)*

Tendinţa, larg răspândită la schizofrenici, de a-şi crea propriile lor cosmogonii, care adesea ne frapează ca fantastice, este o parte a tentativei de a

încorpora propria lor suferinţă „imposibilă” în acea unitate mai mare. *(ibid.:* 33)

în orice caz, reflecţiile acestea deschid calea înţelegerii reacţiilor surprinzător de inteligente ale inconştientului în momente de mare nenorocire... inclusiv atât de familiarele vise cu „copilaşul înţelept” şi puterile regresive ale mediumurilor spiritiste, *(ibid.:* 81)

Dacă trebuie să mergem mai departe şi să căutăm intuiţii supramateriale şi metafizice în forma şi conţinutul dezordinilor mentale (precum fizicienii, în concepţia cărora substanţele sunt reductibile în final la energie), aceasta rămâne decizia fiecăruia în parte, *(ibid.:* 29)

Iar mai departe el speculează:

în ce măsură cei care „au înnebunit” de durere, adică aceia care s-au îndepărtat de punctul de vedere egocentric uzual, devin capabili prin situaţia lor specială să experimenteze o parte a acelei realităţi imateriale care nouă, materialiştilor, ne rămâne inaccesibilă? Aici în direcţia de cercetare intervine aşa-numitul ocultism. Cazurile de transfer a gândurilor în timpul analizei unor oameni suferinzi sunt extrem de frecvente... şi este posibil ca până şi inteligenţa de care suntem atât de mândri să nu fie proprietatea noastră, ci să trebuiască înlocuită sau regenerată prin revărsarea ritmică a eului în univers, care numai el este atoateştiutor şi prin urmare inteligent, *(ibid.:* 33)

Aici sugestia lui Ferenczi că Orpha este parte a unei”inteligenţe” universale regenerative sau că în momentele de durere traumatică ea face uz de o înţelepciune mai profundă din psihic, reaminteşte de una din convingerile lui Jung după care Şinele, reprezentând plenitudinea psihicului, inclusiv adâncurile sale „psihoide”, reprezintă un factor de „destin” pentru individ şi are capacitatea, care transcende eul, de a călăuzi şi regla procesul de individuare. El reprezintă un factor cu adevărat „superior” eului.

TEORETICIENII RELAŢIILOR DE OBIECT
Metanie Klein şi Wilfred Bion

Atât Melanie Klein, cât şi Wilfred Bion sunt semnificativi pentru discuţia noastră datorită accentului pe care îl pun pe instinctul morţii şi personificarea lui ca un „obiect” terifiant în sistemele de fantezii inconştiente ale copiilor foarte mici şi/sau procesele psihotice. Ambii folosesc constructul de supraeu al lui Freud pentru a descrie acest atacator intern tiranic, dar ambii extind ideea de supraeu mult dincolo de ce intenţionase Freud. Klein a fost printre primii care au făcut muncă analitică cu copiii şi a fost şocată să constate câtă violenţă apare în joaca spontană a tinerilor ei pacienţi (vezi Klein, 1946). Ea a atribuit-o unui supraeu pre-oedipian, cu mult mai aspru şi mai crud decât supraeul descris de Freud. Acest supraeu, a considerat ea, îşi are originea în niveluri potenţial psihotice de anxietate. Pentru a evita să fie distrus de propriul său instinct al morţii, copilul îşi expulzează ura în exterior asupra sânului sau penisului (rău) - identificare

proiectivă -, unde îşi poate apoi „localiza” anxietatea altminteri insuportabilă ca temeri persecutoare de atac (poziţie paranoică/persecutoare). Sentimentele de iubire ale copilului sunt proiectate în mod similar (sân sau penis bun) şi scena este astfel pregătită pentru descoperirea finală a copilului că sânul/penisul bun şi rău aparţin aceleiaşi persoane (poziţie depresivă şi realizarea unor relaţii cu obiectul total), în procesul prin care copilul îşi digeră iubirea şi ura faţă de mama reală/fantezistă (sau, mai târziu, analistul) şi diferitele sale părţi, supraeul este modificat şi devine mai puţin sever, evoluând într-o capacitate de vinovăţie (conştiinţă) şi rezultând în eforturi reparatorii de a îndrepta daunele imaginare pe care copilul le-a făcut obiectelor sale.

Dar la începutul acestui proces furtunos, sentimentele de ură proiectate şi elementele fanteziste asociate cu ele sunt proiectate asupra mamei/analistului, care devine atunci o „fiinţă” înfiorătoare parţial halucinată sau, clivată în părţi, un”lucru”terifiant. Dacă mama/ analistul nu pot primi şi modifica aceste proiecţii, reintroducând sentimentele de iubire, ura introiectată se internalizează, astfel încât copilul (iar mai târziu adultul psihotic) se simte persecutat în lumea internă de un sân/penis, lucru/persoană sadică şi ameninţătoare.

Wilfred Bion duce analiza lui Klein cu un pas mai departe, în procesele psihotice adulte, şi face ipoteza că supraeul sadic al lui Klein atacă pervers nu numai eul copilului, ci şi toate procesele „de legătură” din minte, care îi permit copilului să aibă experienţa unui sine coerent (vezi Bion, 1959). Fiindcă sânul şi penisul sunt obiecte de legătură, precum şi obiecte primare ale experienţei copilului mic, atacurile asupra lor se generalizează în atacuri asupra a ceea ce ele simbolizează, adică relaţia cu obiectele din lume şi integrarea printre obiecte, în interior. Rezultatul este un atac asupra capacităţii de a avea o experienţă plenară, integrată. Gândurile sunt despărţite de sentimente, imaginile de afecte, memoria de conştiinţă - până şi capacitatea de gândire este atacată. Ceea ce rezultă este un”supraeu- distrugător al eului” care ia locul unei dezvoltări normale a eului şi uzurpă funcţiile normale ale acestuia (vezi Bion, 1957).

Bion este convins că o figură malignă stă la pândă în lumea internă a pacienţilor psihotici şi generează o imensă rezistenţă la ameliorarea lor în psihoterapie. Această forţă interioară răuvoitoare este o „formaţiune bizară” sau un

„obiect bizar” care sistematic despoaie de semnificaţie toate experienţele. Bion scrie:

Dacă mama nu poate să tolereze... proiecţiile, copilul este redus la o continuă identificare proiectivă săvârşită cu o tot mai mare forţă şi frecvenţă. Forţa sporită pare să dezgolească proiecţia de o penumbră de semnificaţie. Reintroiecţia este efectuată cu o forţă şi frecvenţă similare. Deducând sentimentele pacientului din comportamentul său în camera de consultaţie şi folosind deducţiile pentru formarea unui model, copilul din modelul meu nu se comportă în modul pe care îl aştept de regulă din partea unui adult care gândeşte. El se poartă ca şi cum ar simţi că s-a consolidat un obiect intern, având caracteristicile unui „sân” lacom, cu aspect de vagin, care despoaie de bunătate tot ceea ce copilul primeşte sau dă, lăsând doar obiecte degenerate. Obiectele interne îşi privează gazda de orice înţelegere disponibilă. în analiză, un astfel de pacient pare incapabil să câştige de pe urma mediului, şi deci a analistului. (Bion, 1962b: 115)

Ipoteza lui Bion despre un supraeu răuvoitor hipertrofiat care urăşte şi atacă toate procesele de legătură din psihic, corespunde îndeaproape cu ipoteza noastră despre cum Şinele supravieţuitor declanşează un atac „autoimunitar” asupra acelor oportunităţi vulnerabile de exprimare de sine şi relaţionare, pe care le confundă cu ameninţări de retraumatizare. Acestei ipoteze, Bion îi adaugă o analiză bogată, dar sobră, a felului în care ceea ce Jung a numit funcţia „transcendentă” (pentru Bion, funcţia „alpha”) este nimicită de ura interioară, astfel că în cazurile cele mai rele *este atacată însăşi capacitatea simbolică a psihicului de a-şi procesa propriile afecte.* Aceasta este o ipoteză radicală şi ea ridică întrebări legate de presupunerea noastră din cadrul psihologiei analitice despre caracterul *sui generis* al funcţiei formatoare de simboluri a psihicului. Analiza lui Bion sugerează că până şi capacitatea aceasta este relativă şi depinde de variabile impredictibile precum capacitatea de metabolizare a proiecţiei mamei, precum şi nivelul de agresivitate înnăscută în copilul care necesită metabolizare.

D.W. **Winnicott**

Toate lucrările lui Winnicott au ca obiect trauma, astfel încât ceea ce recenzăm aici este doar o parte a unui întreg cu mult mai mare, din care o parte a fost deja citată. Pentru Winnicott, trauma este întotdeauna legată de un eşec al mediului/mamei de a oferi oîngrijire”sufi- cient de bună”, încât să susţină o relaţie activă şi creativă între realitatea interioară şi cea exterioară. Dacă grija mamei este fluctuantă, suprastimulatoare sau de o neglijenţă crasă, începe să se deschidă o falie între şinele psihosomatic „adevărat” al copilului mic şi un sine „fals” (preponderent mental), organizat precoce pentru a feri şinele adevărat de

alte traume şi a acţiona ca substitut al un mediu devenit insuportabil. Pentru Winnicott, divizarea aceasta a întregului sine psihosomatic este rezultatul intervenţiei mecanismelor defensive primitive, destinate să prevină experienţa „agoniilor inimaginabile" asociate cu trauma timpurie. în limbajul investigaţiei de faţă, astfel de"defense primitive" sunt echivalente cu sistemul de autoîngrijire diadic - o parte a personalităţii ca un fals si ne „progresat", localizat în minte, şi un sine adevărat regresat drept „client".

Şinele adevărat al lui Winnicott poartă ceea ce am numit spiritul personal. Ei apare înaintea organizării „obiectelor interne", la chiar începutul vieţii, şi iniţial este „abia ceva mai mult decât însumarea vieţuirii senzorial-motorii" (Winnicott 1960a: 149). „Omnipotenţa" sa este un alt mod de a-i recunoaşte baza arhetipală, numinoasă, care trebuie „umanizată" încetul cu încetul în diada mamă-copil. Dacă aceasta nu se întâmplă într-un mod optim, atunci, potrivit lui Winnicott, şinele adevărat încetează să se mai încarneze în corp, iar şinele fals (preponderent mental), bazat pe conformarea la cerinţele exterioare, preia controlul vieţii individului, ascunzând adevăratul sine, încă omnipotent, dar de acum traumatizat, ca pe un secret ruşinos.

Winnicott vede un spectru al dominaţiei unui sine fals. La o extremitate, adevăratul sine este complet ascuns, chiar şi de şinele cel fals. Mai aproape de sănătate, şinele adevărat este „recunoscut ca un potenţial şi i se permite o viaţă secretă" (*ibid.*: 143). încă şi mai aproape de sănătate, şinele fals caută condiţiile optime care vor permite ca şinele adevărat să capete fiinţă. La nivelul acesta, şinele fals are grijă de şinele adevărat.

Winnicott citează cazul unei femei care avea un sine fals, dar în toată viaţa ei nu a avut nici măcar odată impresia că ea ar exista în realitate:

Am constatat că am de-a face cu ceea ce pacienta numea „Şinele ei îngrijitor" Acest „Sine îngrijitor": 1) a găsit psihanaliza; 2) a venit şi a luat o mostră de analiză, ca un fel de test elaborat al credibilităţii analistului; 3) a adus-o pe ea la analiză; 4) treptat, după trei ani sau mai mult, şi-a transferat funcţiile către analist... 5) a plutit în preajmă, reluând îngrijirea atunci când analistul dădea greş (analistul era bolnav... în vacanţă etc.). tibiei.: 142)

Winnicott scoate în evidenţă latura pozitivă (de îngrijire) a ceea ce noi am numit sistem de autoîngrijire. Dimensiunea lui persecutoare nu este discutată, se spune

doar că dacă şinele îngrijitor nu poate găsi o modalitate prin care şinele adevărat să existe, atunci devine sarcina lui să organizeze sinuciderea pacientului - fiindcă şinele adevărat nu trebuie niciodată trădat, o analiză identică cu descrierea făcută de Ferenczi lui Orpha şi eului regresatjn contextul acesta", spune Winnicott, „sinuciderea este distrugerea sinelui total pentru a evita anihilarea sinelui adevărat" *{ibid.:* 143).

Corrigan şi Gordon şi „mintea-obiect"

Latura persecutoare a sinelui fals al lui Winnicott, localizată în minte, este scoasă în evidenţă de Corrigan şi Gordon (1955) în conceptul lor de „minte-obiect". Aceşti autori propun că, pentru un anumit subgrup de pacienţi, ceea ce Ferenczi a numit sine"progresat" devine precoce, creşte prea repede şi ajunge să se identifice cu mintea, inclusiv cu idealurile perfecţioniste ale acesteia. „Mintea" aceasta perfecţionistă devine personificată ca o „minte-obiect" interioară şi atacă necruţător şinele psihosomatic, care nu poate ţine pasul cu pretenţiile sale necontenite. Rezultatul este depresia, tulburarea obsesiv-compulsivă sau diverse forme de retragere schizoidă. în limbajul nostru, sistemul de autoîngrijire preia controlul şi împiedică orice altă dependenţă care ar permite dezvoltarea.

Michael Eigen

Printre diverşii autori psihanalitici recenzaţi aici, Eigen se apropie cel mai mult de înţelegerea arhetipală a aşa-numitelor mecanisme defensive primitive ale sistemului nostru de autoîngrijire. Eigen se focalizează pe ideile lui Bion despre modul în care trauma timpurie, cu „agoniile ei psihotice", stimulează o „minte răuvoitoare"carefinalmentedevastează psihicul şi aducepotenţiale daune însăşi capacităţii de a ne procesa propriile experienţe. Un „supraeu care urăşte viaţa", răuvoitor, rechiziţionează practic gândirea altfel normală pentru a-şi justifica intenţiile distructive şi se apucă să demonteze capacitatea simbolică a psihicului. Condensând ideile lui Bion, Eigen rezumă:

> Ca o metaforă a distructivităţii masive, Bion a imaginat [evoluţia psihică] lucrând în revers. în loc să alimenteze trauma în procese primare, în care impactul traumatic poate fi transformat în imagini care dau naştere simbolurilor, care dau naştere gândirii, se produce o inversare şocantă; orice realizare este demontată în elementele traumei originare, care rămân neprocesabile. O catastrofă perenă, brută, ocupă locul unde ar fi trebuit să existe un psihic. Psihicul (atâta cât este) devine o „maşină catastrofică", măcinând orice fragmente ale unei posibile experienţe într-un neant înfiorător. (Eigen, 1955:114)

Dar Eigen nu este mulţumit să lase lucrurile la nivelul „maşinii catastrofice” a lui Bion. într-un pasaj pe care l-ar fi putut scrie chiar Jung, Eigen spune:

Este uşor să ne imaginăm un copil mic incapabil să proceseze turbulenţa la care este supus. Dar eu cred că este util să admit o incapacitate de procesare pe durata întregii vieţi. Religiile şi psihoterapiile noastre oferă sisteme de referinţă pentru procesarea unor agonii insuportabile şi poate, de asemenea, a unor bucurii insuportabile. Câteodată, arta sau literatura reunesc agonia şi extazul vieţii într-un pinaclu al triumfului de moment. Poemele bune sunt pilule de timp, oferind locuri unde poţi trăi transformări emoţionale peste generaţii. Există momente de procesare, pulsaţii care fac viaţa semnificativă, precum şi misterioasă. Dar eu cred că aceste produse estetice şi religioase îşi obţin o parte a puterii din toate momentele de criză care au pătruns în ele. (*ibid.:* 117)

Aici Eigen sugerează despre psihic un fapt care a fost centrai în diferendul dintre Jung şi Freud, anume că fanteziile inconştiente în termenii cărora mintea infantilă încearcă să se apere de traumele timpurii sunt structuri de semnificaţie deja prezente, cel puţin *în potentia.* Ele nu sunt „născocite” pentru ca bebeluşul/copilul să se simtă mai bine - dimpotrivă, prezenţa lor adesea diabolică, aşa cum am văzut, face ca de multe ori victima traumei să se simtă mai rău. Cu alte cuvinte, mintea are o bază arhetipală. Sistemele sale de referinţă care structurează psihicul sunt „emise” cu ocazia experienţei timpurii a bebeluşului cu mama (inclusiv trauma), dar sunt împărtăşite de omenire în ansamblu şi sunt de asemenea „emise” pe calea pe care fiecare individ îndură condiţia umană. Prin urmare, atunci când, mai târziu, copilul traumatizat întâlneşte aceleaşi „categorii” în sistemele simbolice narative (povestiri) din religie, poezie şi artă, ele poartă un potenţial transformativ şi „semnificaţie” *tocmai fiindcă au fost prezente la începuturi.* în fapt, trauma timpurie este „reamintită” exact în aceste imagini sau remontări arhetipale analoage de mai târziu. în concepţia aceasta, psihopatologia este relativă şi universal umană. Chiar şi „compulsia la repetiţie” generată de traumă este o parte a experienţei general umane şi nu implică neapărat un „instinct al morţii”, deşi această *fantezie* a lui Freud este o parte a semnificaţiei atribuită de el şi alţii experienţei clinice cu trauma.

Ronald Fairbairn

Printre teoriile care explică cel mai bine coincidenţa dintre un obiect intern „inocent” şi vulnerabil şi un Protector/Persecutor violent al acelui obiect este discuţia lui Fairbairn despre felul cum ajunge sabotorul intern să aibă o asemenea relaţie sadică cu”eul libidinal”.

Fairbairn a lucrat cu copil care fuseseră victime ale unor agresiuni sexuale în timpul celui de al II-lea Război Mondial şi a constatat, spre surprinderea lui, că aceşti copii inocenţi se ruşinau că au fost agresaţi şi se opuneau rememorării acelei traume, fiindcă îi făcea să se simtă „rău”. Fairbairn a tras concluzia că motivul copilului dependent de a deveni rău era acela de”a-şi face obiectele bune” (Fairbairn, 1981:65) şi aceasta s-a înfăptuit prin internalizarea răutăţii asociate cu aceste obiecte, urmată de refularea imaginilor sinelui şi ale obiectelor purtătoare ale acestei „răutăţi”. Aici Fairbairn ne ajută să înţelegem subliniind că *agentul acestei refulări este agresivitatea copilului.* **El** spune:

Experienţa frustrării iibidinale este cea care atrage după sine agresivitatea copilului în relaţie cu obiectul său şi dă naştere în felul acesta unei stări de ambivalenţă... Deoarece pentru el se dovedeşte intolerabil să aibă un obiect bun care este în acelaşi timp şi rău, el caută să înlesnească situaţia scindând figura mamei sale în două obiecte. După care, în măsura în care îl satisface libidinal, ea este un obiect”bun” şi în măsura în care nu reuşeşte acest lucru, este un obiect”rău”. *(ibid.:* 110)

Odată însă ce ambivalenţa aceasta a fost stabilită, exprimarea sentimentelor faţă de mama lui îl pune într-o poziţie care lui i se pare deosebit de precară, *(ibid.:* 112)

Dacă, pe de o parte, el manifestă agresivitate, este ameninţat cu pierderea obiectului său bun [ea îl respinge cu atât mai mult], iar dacă, pe de altă parte, el manifestă o nevoie libidinală, este ameninţat cu experienţa devastatoare a umilinţei că iubirea lui este desconsiderată, a ruşinii pentru etalarea unor nevoi care sunt trecute cu vederea sau minimalizate, [sau]... la un nivel şi mai profund, cu experienţa dezintegrării şi a morţii fizice iminente, *(ibid.:* 113)

[În situaţia aceasta precară]... copilul caută să evite pericolele exprimării afectului libidinal, cât şi a celui agresiv faţă de obiectul său *folosind un maximum de agresivitate pentru a refula un maximum din nevoia sa libidinală.* în felul acesta el reduce volumul afectului, a celui libidinal, ca şi a celui agresiv, care cere exprimare în exterior... Excesul de libido este preluat de eul libidinal; iar excesul de agresivitate este preluat de sabotorul intern. Tehnica aceasta a copilului de a folosi agresivitatea pentru a supune nevoia libidinală se transformă aşadar într-un atac al sabotorului intern asupra eului libidinal. *{ibid.:* 115)

în Capitolul I, am găsit exemple ale acestui atac interior în cazurile doamnei Y. şi al pistolarului şi al artistei cu visul ei despre omul cu toporul. Potrivit lui Fairbairn, ambele aceste obiecte interne persecutoare reprezintă personificări ale agresivităţii inversate a pacientului - o agresivitate care ar fi trebuit să fie disponibilă pentru adaptare, dar nu a fost, lăsându-i pe aceşti pacienţi cu un „sine fals” insinuant care să negocieze relaţiile în lume şi agresivitatea îndreptată spre interior.

Una dintre ideile importante ale lui Fairbairn este că în situaţiile psihanalitice scopul trebuie să fie de a-l ajuta pe

pacient să-şi asume riscul „eliberării" obiectelor sale „rele" internalizate, astfel încât cathexis-ul lor libidinal să poată fi soluţionat. Rezistenţa faţă de aceasta este „tentaţia constantă a pacientului de a exploata o relaţie «bună» cu analistul ca o defensivă împotriva asumării riscului *{ibid:.* 69)."Sunt convins", spune Fairbairn,

[că] originea ultimă a tuturor evoluţiilor psihopatologice trebuie căutată pe tărâmul acestor obiecte rele, mai degrabă decât pe tărâmul supraeului; fiindcă se poate spune despre toţi pacienţii psihonevrotici şi psihotici că, dacă în capelă se celebrează o Liturghie Adevărată, în criptă se săvârşeşte o Liturghie Neagră. Devine aşadar evident că psihotera- peutul este adevăratul succesor al exorcistului şi că el se preocupă nu doar de"iertarea păcatelor", ci şi de „izgonirea diavolilor" *(ibid.:* 70)

Harry Guntrip

Analiza lui Fairbairn este amplificată de Harry Guntrip, care găseşte acelaşi „sabotor intern" şi pe clientul său inocent în visele pacienţilor traumatizaţi (vezi Guntrip, 1969). Fairbairn şi Guntrip sunt singurii dintre aceşti teoreticieni care folosesc visele pentru a confirma lumea internă a traumei. Copilul neglijat sau traumatizat, spune Guntrip,

trebuie să simtă că este prea înspăimântător să fii slab într-o lume nepri- etenoasă şi ameninţătoare... şi dacă nu poţi să schimbi lumea, poţi încerca să te schimbi pe tine. El ajunge astfel să se teamă de slăbiciunea şi sărăcia lui şi să le urască; iar acum el se confruntă cu sarcina de a creşte cu o intoleranţă faţă de ¡maturitatea lui. (*ibid.*: 187)

Această „intoleranţă faţă de ¡maturitate" este reprezentată de un „eu antilibidinal", pe care Guntrip îl vede ca pe un reprezentant intern al identificării copilului cu"obiectul parental rău"care respinge dependenţa. Acest eu antilibidinal „urăşte" dependenţa care l-a băgat pe copil într-o asemenea încurcătură cu părinţii intoleranţi şi este deci o"introiecţie"a lor, stabilită acum ca o „coloană a cincea"în mediul intern. Guntrip atrage atenţia că eul antilibidinal este una din sursele majore de rezistenţă în psihoterapie.

Ostilitatea... eului antilibidinal faţă de dependenţa directă de oricine pentru ajutor şi ura sa de a admite necesităţi, este cea mai încăpăţânată sursă de rezistenţă faţă de psihoterapeut. El îl urăşte pe copilul în nevoie din interior şi îl urăşte pe terapeutul căruia acesta doreşte să-i solicite ajutorul, *(ibid.:* 196)

Pentru a ilustra opoziţia eului antilibidinal la nevoia emergentă de dependenţă, Guntrip citează visul unei paciente care conţine figuri atacatoare amintind de figurile onirice sadice din cazuri precum cel al doamnei Y şi al pistolarului.

Eram o fetiţă, stând în uşa unei încăperi mari şi tremurând de frică. V-am văzut înăuntru şi m-am gândit: „Dacă aş putea să ajung la el, aş fi în siguranţă." Am alergat în cameră, dar o altă fată a păşit încrezătoare şi m- a împins înapoi la uşă. *(ibid.:* 196)

Guntrip continuă:

Doi ani mai târziu, când pacienta avea mai multă încredere în mine, ea a visat din nou acelaşi vis. De data aceasta a mai lipsit doar un ţol să mă atingă, când în ultimul moment a apărut cealaltă fată, de nicăieri, ca să spunem aşa, a pleznit-o cu răutate peste faţă şi a alungat-o iarăşi, *(ibid.:* 196)

Atât Fairbairn, cât şi Guntrip se concentrează exclusiv asupra activităţii persecutorii răuvoitoare a sabotorului intern sau a eului anti- libidinal, iar eul regresat sau libidinal îl consideră o victimă inocentă. Dintr-o perspectivă jungiană, ne-am putea îndoi de unilateralitatea şi tendinţa - mai ales la Guntrip - de a vedea numai ură şi violenţă în eul libidinal, şi numai bunătate şi inocenţă în „inima pierdută a sinelui" care este victima persecuţiei acestuia. După cum am văzut ilustrat în mai multe cazuri, pare să existe un *telos* sau o intenţie în violenţa sistemului defensiv arhaic, chiar dacă una anapoda, ducând la o violenţă lipsită de orice sens împotriva psihicului.

James Grotstein

Într-un limbaj care aminteşte de Klein şi de Bion, teoreticianul american al relaţiilor de obiect James Grotstein descrie şi el diverse figuri interne răuvoitoare care se opun progresului la pacienţii narcisişti, deprimaţi sau dependenţi. „Pacienţilor narcisişti", spune Grotstein,

le este frică de transformare. [Odată cu progresul analizei]... apare o crescândă neconcordanţă... între şinele care progresează şi ce! rămas încă imatur. Când schisma dintre aceste două porţiuni ale personalităţii ajunge la o diferenţiere critică, se produce uneori o reacţie terapeutică negativă însoţită de trecerea la act critică. Este ca şi Cum porţiunea neprogresată a personalităţii subminează progresul sinelui progresiv cu scopul de a atrage atenţia asupra lui însuşi. (Grotstein, 1987:325)

Într-un caz, Grotstein descrie cazul unui pacient care a inter- nalizat aspectul grandios şi maniacal a! mamei sale ca pe o figură internă de tip nazist care şi-a dat toată silinţa să-l apere de noi catastrofe. Ea l-a impulsionat pe pacient către mari succese profesionale, dar totodată i-a impus cerinţe sadice, necruţătoare. Când pacientul a început să se comporte mai bine în analiză, şinele acesta maniacal a ripostat atacând interpretările terapeutului, subminând terapia, minimalizând importanţa analistului şi, în general, conducând „adevărata analiză"în intervalele dintre şedinţe *{ibid.:* 329). Acesta ar putea fi un exemplu clasic a ceea ce înţelegea Freud prin reacţie terapeutică negativă.

Partea aceasta"maniacală"a pacientului, spune Grotstein, devine uneori o „fantomă vie" virtuală, părând să ţină „ostatec în capcana sa puternică" un sine neajutorat, mai dependent, luptând pentru propriul său destin autonom.

Am văzut pacienţi suferind de depresie cronică ce păreau dependenţi de depresia lor şi care dezvăluiau în cele din urmă că-şi simţeau depresia ca pe o persona interioară autonomă care lupta pentru propria ei viaţă şi se temea ca pacientul să aibă vreo legătură cu speranţa, progresul şi fericirea. Am denumit persona aceasta depresivă „Madona Regretelor”. Ea este percepută ca o proprie-mamă autistă, care compătimeşte şi alină pacientul narcisist în cazul în care este rău tratat de către alţii şi în cazul unei vieţi nefericite în general, *{ibid.:* 330)

în cazul unei fete anorectice, Grotstein relatează cu vădită amărăciune că anorexia pacientei

era practic personificată ca un „sine matern” ce părea s-o protejeze pe pacienta slăbită într-o stare de sanctuar, o înţelegea şi era capabilă s-o aline prin caracterul redutabil al agendei sale disciplinatoare. Terapeutul era perceput ca o persoană utilă la un nivel, dar ca un duşman ai „mamei anorectice” şi al sinelui la un alt nivel. Într-un caz, personalitatea nevrotică a pacientei m-a angajat în analiză cu multă pricepere până când a existat o diferenţiere suficientă între sinele ei progresiv normal şi sinele anorectic-primitiv, rămas încă în urmă. În acea vreme, vomitatul i s-a agravat şi ea a precipitat un program de slăbire şi un dezechilibru chimic atât de sever, încât viaţa îi era în pericol. Rezistenţa ei la analiză s-a diminuat numai când am recunoscut importanţa pozitivă a sinelui ei anorectic ca o protecţie împotriva obiectelor din copilăria ei dezamăgitoare. *{ibid.:* 325)

Una din descoperirile importante ale lui Grotstein este felul în care „Madona Regretelor” devine o figură interioară seducătoare, consolatoare, ce aruncă o „vrajă” creatoare de dependenţă asupra eului individuant al pacientei şi perpetuează un fel de relaţie de „co-dependenţă” interioară cu el. Analiza aceasta aduce aminte de mai vechea descoperire a lui Janet că unii dintre daimonii care îi posedau pe pacienţii lui conduceau un fel de autohipnoză din interior a pacientuluişi, până când nu obţinea cooperarea daimonio-nului, nu-l putea hipnotiza cu succes pe pacient.

Otto Kernberg şi asociaţii lui

Kemberg şi asociaţii lui descriu lumea internă a pacienţilor cu instabilitate emoţională ca alcătuită din reprezentări caricaturale, fragmentare şi exagerate ale unor obiecte parţiale, iubitoare sau duşmănoase, care interacţionează cu reprezentări distorsionate şi stereotipe ale unui sine parţial. Mecanismele defensive primitive împiedică aceste imagini parţiale să se integreze în reprezentări complete ale sinelui şi obiectelor. Coexistenţa sentimentelor de iubire şi ură într-o imagine completă a sinelui sau a obiectului ar produce mai multă anxietate decât pot să tolereze aceşti pacienţi.

Imaginile acestea parţiale ale sinelui şi obiectelor se dispun în diade, care devin”roluri”jucate de pacient în interacţiunea sa cu alţii. Aceasta îi oferă analistului acces la imago-urile interioare, fiindcă ele sunt exteriorizate în

transfer. în mod tipic, aceste diade implică reprezentarea sinelui parţial al unui copil sau bebeluş vulnerabil şi reprezentarea obiectului parţial „parental" care-l îngrijeşte. Diade tipice sunt:

Părinte iubitor - copil spontan neinhibat Părinte sadic punitiv - copil rău, murdar Părinte neglijent, egoist - copil nedorit Atacator sadic - victimă abuzată etc. (vezi Kernberg *etal.,* 1989:103)

Terapia constă în identificarea actorilor interni clivaţi atunci când sunt proiectaţi sau pacientul se identifică cu ei, numirea lor şi a afectelor asociate cu aceştia, iar apoi ajutarea pacientului să suporte anxietatea cauzată de a avea imagini contradictorii, bune şi rele, ale sinelui sau obiectului. Scopul acestui proces este o mai mare toleranţă la ambivalenţă. Treptat, pacientul devine capabil să se perceapă pe sine, precum şi pe terapeut, ca o fiinţă umană mai complexă, şi astfel o nouă dimensiune a profunzimii în percepţia sinelui şi a altora semnalează transformarea unor relaţii cu obiectul parţial în relaţii cu obiectul total *{ibid.:* 122).

în abordarea lui Kernberg a relaţiilor de obiect, este de interes utilizarea unor termeni precum „caricaturizat, distorsionat, nemodulat" etc. pentru ceea ce noi am descris ca elemente fanteziste arhetipale în lumea internă. Jung a făcut foarte clar că atunci când te confrunţi cu genul acesta de imagini contrare te afli în zona ener- giilor"numinoase" arhetipale. Dar el nu a articulat foarte clar cum se manifestă aceste imagini interne contrare în situaţia psihoterape- utică şi cum, prin procesul de repetată identificare proiectivă şi interpretare, ele sunt depăşite, adică umanizate. în acest scop, sugestiile de tratament practic ale lui Kernberg sunt foarte utile.

Davies şi Frawley şi abuzul sexual din copilărie

în tradiţia relaţiilor de obiect a lui Kernberg şi asociaţilor săi, Jody Messler Davies şi Mary Gail Frawley şi-au publicat de curând concepţiile privind tratamentul adulţilor supravieţuitori ai unor abuzuri sexuale în copilărie (vezi Davies şi Frawley, 1994). Ei văd spaţiul tranziţional al diadei terapeut/pacient ca pe un „domeniu" în care nişte reprezentări ale sinelui şi obiectului clivate în trauma timpurie şi indisponibile (disociate) altminteri, sunt externalizate (identificare proiectivă) împreună cu componentele lor fanteziste inconştiente, reconstruind astfel situaţia traumatică"uitată"în situaţia transfer/contratransfer. Printre paradigmele puse şi repuse în scenă în spaţiul acesta co-creat sunt diverse diade interne în relaţie cu şinele şi cu

obiectul, care amintesc de imaginile lui Kernberg ale copilului şi părintelui. De exemplu:

părintele neabuziv neimplicat - copil neglijat

abuzivul sadic - victimă neputincioasă înfuriată, neajutorată

salvatorul omnipotent idealizat - copil îndreptăţit cerând să fie salvat

seducătorul şi sedusul

(vezi *ibid.:* 167)

în aceste patru matrice relaţionale, fiecare reprezentând ceea ce am numit sistemul de autoîngrijire diadic, există opt „poziţii" cu care pacientul sau terapeutul să se identifice sau pe care să le pună în scenă într-un mod complementar. De exemplu, dacă pacientul preia rolul abuzivului sadic, terapeutul va resimţi furia neputincioasă a victimei în contratransferul său. în final, aceste paradigme trebuie explicitate prin interpretare, astfel încât afectele asociate cu ele să poată fi identificate, exprimate şi depăşite. Aceasta necesită implicarea activă a terapeutului şi precum şi neutralitatea lui observaţională.

Una dintre cele mai utile ilustrări ale identificării pacientului cu latura abuzivă sadică a diadei sado-masochiste în psihoterapie, este opinia autorilor că victimele traumelor timpurii încearcă adesea să distrugă speranţa în analiştii lor:

în majoritatea cazurilor, supravieţuitorii adulţi sunt terorizaţi că lucrurile bune nu vor dura, că toate promisiunile vor fi până la urmă încălcate. Decât să aştepte ca dezamăgirea inevitabilă să se producă, pacienţii... intervin adesea în consolidarea anxietăţii care însoţeşte speranţa, asumându-şi controlul situaţiei şi nimicind ceea ce ei sunt convinşi *că* oricum este doar o iluzie... Identificându-se cu victima, terapeutul resimte disperarea şi deflaţia de care a avut cândva parte copilul victimizat. *(ibid.:* 174)

Abordarea lui Kernberg *et al a* stărilor borderline în general, şi abordarea lui Davies şi Frawley a traumelor copilăriei în particular, ilustrează felul cum ceea ce am identificat ca un sistem de auto- îngrijire arhaic, diadic, este organizat în domeniul transferenţial şi cum se poate lucra cu el relaţional. Dintr-o perspectivă jungiană, am dori să evidenţiem că „domeniul" imagistic în care sunt manifestate structurile diadice de autoîngrijire nu se limitează la transfer şi contratransfer. Visul însuşi este un astfel de domeniu, la fel cum este tava cu nisip şi toate celelalte mijloace ale aşa-numitelor terapii „artistice creative", care îl angajează pe pacient într-o „imaginaţie activă". Nu mai puţin decât tehnicile relaţionale ale lui Davies şi Frawley, terapiile

acestea necesită implicarea activă şi angajarea ludică a terapeutului, la fel ca şi a pacientului, într-un proces care caută să dezvăluie un afect încapsulat pentru care încă nu există o formă de exprimare în cuvinte.

James Masterson

James Masterton (1981) a elaborat o teorie evolutivă a relaţiilor de obiect care arată cum în lumea internă sunt create diade sado- masochiste atunci când procesele de separare/individuare normale sunt întrerupte traumatic. în dezvoltarea normală, spune Masterson, unitatea fuzionată sine-obiect mamă/copil traversează un stadiu intermediar în care imaginile parţiale (o reprezentare a sinelui bună şi una rea) se diferenţiază şi mai apoi se contopesc într-o reprezentare a sinelui integrai, deopotrivă bună şi rea. Acelaşi proces se aplică şi reprezentării obiectului.

Problema apare atunci când mama nu-i permite copilului să se separe şi-l răsplăteşte numai pe copilul „bun" şi ascultător, retră gându-se din gândurile şi dorinţele individúate, auto-activatoare, ale copilului. Exprimarea de sine este întâmpinată de mamă prin abandon; supunerea, dependenţa şi pasivitatea sunt răsplătite. Acest imago alternativ răsplată/retragere este internalizat şi fiecare aspect al imaginii obiectuale materne este însoţit de o reprezentare de sine. „Unitatea relaţiilor obiectuale de retragere" (*wiłhdrawing object-relations unit,* WORU) atacă şi critică un copil „rău" şi urât, în timp ce unitatea relaţiilor obiectuale de recompensare (*rewarding object-relotioris unit)* „iubeşte" şi răsplăteşte un copil „bun" şi ascultător. Vedem aşadar că Protectorul/Persecutorul şi „clientul" său sunt percepuţi fie ca un copil „bun" fie ca unul „rău" (vezi *ibid.).*

într-o astfel de situaţie, copilul devine un critic lăuntric al nevoilor sale autentice de exprimare de sine (WORU) şi se retrage într-o autoconsolare patologică prin intermediul unităţii de recompensare - aceasta ar fi echivalentă cu noţiunea lui Winnicott de sine fals. în terapie, pacientul borderline proiectează unitatea de recompensare asupra terapeutului şi îi caută aprobarea pentru comportamentul „bun" ca să evite abandonul-depresia asociată cu orice act de exprimare de sine autentică. Dacă terapeutul se opune, atunci este proiectată unitatea de retragere, pacientul se simte devastat, „rău", etc., iar terapeutul devine acelaşi cu obiectul interior persecutor. Terapia continuă într-o direcţie sau alta pe măsură ce aceste imagini interioare clivate sunt proiectate şi interpretate în transfer, deşi Masterson probabil

că nu-şi explică reacţia de contratransfer aşa cum fac Davies şi Frawley.

Cititorul va observa că analiza lui Masterson este exact contrariul aceleia a lui Guntrip, Fairbairn sau Winnicott în privinţa modului cum este definit polul spiritului personal al diadei. Guntrip *etal.* văd şinele adevărat, vulnerabil, dispreţuit, iubitor şi în nevoie, respins de sabotorul intern; Masterson crede că şinele activ indi- viduant este cel respins de către WORU. Aceste două poziţii pot fi reconciliate dacă se recunoaşte că anumite nevoi de dependenţă, dacă sunt satisfăcute, servesc necesităţilor de separare/individuare, pe când altele nu. Fără îndoială că spiritul personal este şi el atât vulnerabil, cât şi activ în exprimarea de sine. Autoatacul interior le poate submina pe amândouă.

Jeffrey Seinfeld

Teoreticianul american al relaţiilor de obiect Jeffrey Seinfeld a combinat teoriile lui Winnicott, Fairbairn, Klein Masterson,
Jacobson, Searis şi alţii pentru a descrie activităţile a ceea ce el numeşte „Obiectul Rău", în manifestările sale distrugătoare din lumea internă a pacienţilor borderline şi narcisişti (Seinfeld, 1990). Seinfeld are mai multă înţelegere pentru rolul fanteziilor inconştiente în formarea obiectelor interne decât Masterson sau Kernberg şi de asemenea mai multă înţelegere pentru adevărata nevoie a sinelui în dezvoltare de a avea un mediu de susţinere (şi o perioadă simbiotică în transfer), înaintea nevoii de separare subliniată de Kernberg şi Masterson. El utilizează apoi în mod deosebit de creativ noţiunea lui Fairbairn de „Obiect Excitant" *(.Exciting Object*) şi arată cât de frecvent se întâmplă ca părinţii care nu le oferă copiilor lor apropiere fizică, oglindire şi mângâiere la un nivel satisfăcător, să le ofere în schimb mâncare, jucării, stimulare sexuală, bani etc., generând astfel nevoi insaţiabile în copil. Obiectul Excitant devine aliat cu Obiectul Rău, ducând la o dependenţă insaţiabilă, obsesii sado-masochiste şi convingeri interioare tot mai adânci privind răutatea.

Majoritatea excelentelor studii de caz ale lui Seinfeld demonstrează cum deşteptarea vulnerabilităţii în pacient şi dorinţa de un „obiect bun" exterior activează o"defensă antidependenţă"(din nou sistemul nostru de autoîngrijire). în parte, aceasta reprezintă caracterul posesiv a! Obiectului Rău intern care se teme să nu piardă componenta sinelui (dezgustătorul sine-copil vulnerabil) în faţa potenţialului obiect-bun, terapeutul. De aceea, el atacă sentimentele

vulnerabile (deseori proiectate asupra terapeutului sau a altora). Acest atac intern asupra vulnerabilităţii a fost demonstrat în mai multe din cazurile citate în capitolele precedente.

Este remarcabil faptul că niciunul dintre aceşti teoreticieni ai relaţiilor de obiect, cu excepţia lui Fairbairn şi Guntrip, nu apelează la vise pentru a le corobora propriile *dramatis personae* interioare. în schimb, ei le deduc din studiul unor tipare recurente în interacţiunile pacienţilor din timpul transferului. Acesta este un domeniu în care prezenta investigaţie oferă o imagistică ce vine să coroboreze ceea ce altminteri începe să sune şi să arate ca o descriere pur mecanică a lumii interne a traumei.

Colin A. Ross

Collin A. Ross, care nu se consideră un teoretician al relaţiilor de obiect, a lucrat extensiv cu pacienţi ce sufereau de tulburare de personalitate multiplă (Multiple Personality Disorder, MPD) şi a fost martorul structurii multistratificate încâlcite şi complexe a sistemului personalităţii interioare cu complicatele sale comutări de secvenţe şi bariere amnezice. El însuşi şi alţii pe care i-a pregătit au fost frapaţi de inteligenţa inconştientă a psihicului şi funcţiile sale complexe de cartografiere şi pază a intrărilor. Ross mai remarcă şi că pacienţii cu MPD raportează regulat mai multe experienţe paranormale decât grupurile diagnosticate altfel. întrucât a citit teza de doctorat a lui Jung, Ross este conştient că tulburările disociative sunt asociate cu spiritualismul, telepatia, telechinezia, clarviziunea, contactele *poltergeists*şi aşa mai departe.

Ross a descoperit alter-personalităţi (*alter-personalities*) tipice în cazurile MPD, iar pe una dintre acestea o numeşte personalitate Protector/Observator. Figura aceasta, spune el, poate fi calmă, matură, raţională şi abstractă, deseori având numai componenta informativă a memoriei traumatice, nu şi sentimentul, stimularea psihologică sau intensitatea senzorială asociate acesteia (Ross, 1989:114). Stimularea psihologică a traumei, spune Ross, este frecvent transmisă unor alter- copii (*child-alters*), care se eliberează prin abreacţie de aceste amintiri în timpul tratamentului. Uneori Protectorii/Observatorii controlează comutarea secvenţelor sistemului şi ce alter este activ la un moment dat. Ocazional, spune Ross, Protectorul poate să recurgă la persecutarea personalităţii gazdei pentru a o „reţine înăuntru", ca să spunem aşa, sau poate să încerce să-l împiedice pe pacient să se schimbe, arzând cu ţigara

personalitatea gazdă, tăindu-i încheieturile mâinii sau forţând-o să ia pilule, când o schimbare crucială este iminentă, în ultimă instanţă, personalitatea Protectoare (acum Persecutoare) poate încerca să ucidă personalitatea gazdă într-o tentativă greşit înţeleasă de a o proteja de noi suferinţe *(ibid.:* 115). Vedem aici o altă confirmare independentă a sistemului de autoîngrijire Protector/ Persecutor, cu capacităţile sale stranii de autoconservare.

Susan Kavaler-Adler şi iubitul Daimon

Examinând aspectele coercitive ale creativităţii, Susan Kavaler- Adler (1993) aplică o abordare de tip relaţii cu obiectul la ceea ce ea numeşte „complexul iubitului-daimon" din inconştientul femeilor artist. Imaginea aceasta perfidă a unui tată interior este reţinută în psihic într-o formă arhaică neintegrată din cauza unor experienţe traumatice care lasă în psihic o predominanţă de agresivitate ostilă şi pentru care copilul nu şi-a trăit niciodată suferinţa, doliul. Agresivitatea aceasta împiedică la rândul ei imaginile sinelui parţial şi ale obiectului parţial să se integreze - un proces pe care ea îl numeşte"integrare prin doliu", bazat pe"poziţia depresivă"a lui Klein, în integrarea prin doliu, toleranţa pentru afectele iubitoare de durere permit ca imago-urile altminteri clivate ale obiectelor interioare arhaice să fie integrate, modulate şi în final abandonate în favoarea unor ataşamente noi.

Ceea ce noi am numit Protectorul/Persecutorul ambivalent de tipTrickster şi spiritul personal vulnerabil care îi este client, Kavaler- Adler desemnează ca forme de daimon sau muză ale tatălui obiect- parţial internalizat, ambele idealizate şi răuvoitoare:

> Poate că de aceea atunci când luăm în considerare literatura creativă, găsim mituri care reflectă atât tatăl idealizat, cât şi pe cel răuvoitor sub forma iubitului demonic. Iubitul demonic poate să apară la un moment dat în experienţa exprimării de sine ca o muză divină, iar în momentul următor ca un demon. Muza este inspiratoare şi erotică în acelaşi timp. Ea poate să inspire „extazul creativ" Dar pentru femeia creativă care suferă de interdicţie psihică pre-oedipiană, demonul ticălos pune stăpânire pe ea, transformând extazul creator într-o frenezie sinucigaşă sau în frigiditatea rece a izolării şi a morţii. Imaginile morţii abundă atunci. Alternativ, un tată-muză este recreat încă odată prin mecanisme defensive maniacale şi narcisiste. Cercul acesta vicios trebuie să continue. Numai disperarea, boala, moartea sau sinuciderea pot pune capăt acestui ciclu, atâta timp cât interdicţia pre-oedipiană nu se modifică. (*ibid.:* 75)

Intuiţia lui Kavaler-Adler că trauma timpurie lasă o lume interioară ameninţată de imagini arhaice alternativ răuvoitoare şi binevoitoare se află în chiar miezul preocupărilor noastre din aceste pagini. Ea afirmă în

continuare că pentru femeile care au suferit traume timpurii în relaţia cu mama, înlocuirea experienţei materne deficitare cu un tată nu va da rezultate.Tatăl va tinde să fie un"obiect excitant" (Fairbairn), iar femeia va încerca să recreeze experienţa lipsă la un nivel „spiritual*"prin creativitate* - necunoscând vreun alt mod de comunicare. Ea va fi silită astfel să *creeze* şi totuşi va rămâne la fel de frustrată în a primi vreodată ceea ce are nevoie ca răspuns la creativitatea ei. Aceasta reactivează vechea traumă pre-oedipiană cu mama şi rezultă un cerc vicios.

Pe baza propriei mele experienţe clinice, sunt de acord cu formularea lui Kavaler-Adler aşa cum se aplică ea traumelor pentru care nu a existat un proces de doliu ale unor femei paciente şi tendinţei către dependenţa faţă de obiecte paternale interne stimulatoare - ducând adesea la forme deosebit de refractare ale dependenţei de transfer. Trebuie totuşi adăugat că tiparul ilustrat de Kavaler-Adler nu se limitează la psihicul feminin, iar componentele deTrickster ale obiectelor sale interioare diabolice se găsesc ataşate nu doar de

imago-ul tatălui. Problemele pe care le ridică sistemul de autoîngrijire arhetipal nu se reduc la roluri de gen.PARTEA A DOUA

INTRODUCERE LA PARTEA A DOUA

BASMELE ŞI ÎNCARNAREA ÎN DOUĂ ETAPE A SINELUI

Un tânăr pacient s-a luptat puternic în şedinţă cu dragostea lui aparent fatală şi convingătoare pentru o tânără cu care a avusese o întâlnire. El a încercat continuu să scape de sentimentele lui pentru ea şi de angajamentul său implicit, având aventuri cu alte femei. Cu toate acestea, de fiecare dată, a ieşit din aceste întâlniri sexuale mai gol şi plin de dorinţa constantă pentru această femeie, Mary. Ce însemnase ea pentru el, se întreba. De ce se simţea „profund" cu ea şi „superficial", cu toate celelalte? Brusc, cu ochii plini de lacrimi, a spus foarte emoţionat: „Ştii ce este - mai mult decât orice altceva, atunci când sunt cu Mary, simt un sentiment de potenţial pentru viaţa mea! Lucruri altminteri imposibile par posibile - aceasta este diferenţa. Când sunt cu ea simt potenţial pentru viaţa mea!" I-am spus că nu-mi pot imagina o descriere mai bună a faptului de a fi îndrăgostit decât aceasta.

A simţi potenţial pentru propria viaţă - împărtăşit cu o persoană iubită - este ceea ce un anumit grup de pacienţi (în general, numit „schizoizi") nu-şi pot permite să experimenteze în lumea reală - tocmai pentru că aspiraţiile lor de devenire în acest sens au fost traumatic dezamăgite în copilărie. Legăturile cu lumea - mediate de persoane semnificative - s-au rupt şi speranţa a fost pierdută.

Cuvântul „potenţial" este unul dintre acele cuvinte de legătură. El are două rădăcini latine *potis* sau putere latentă şi *posse,* a putea, de unde avem cuvântul nostru „posibil". Astfel, *American Heritage Dictioriary* defineşte potenţialul ca o „capacitate intrinsecă sau abilitatea de creştere şi dezvoltare; capacitatea de a intra în fiinţă". Ceva „intrinsec", o"putere lăuntrică"trece o limită şi devine real - este actualizat în lume.

D.W. Winnicott ne-a ajutat să înţelegem că acest proces are loc în viaţa individuală a copiilor ori de câte ori există o suficient de bună potrivire sau corespondenţa empatică între gestul spontan al copilului şi răspunsul de mediere al mamei. Copilul devine real în acest mediu optim facilitator pe măsură ce gesturi ale adevăratului sine sunt conectate cu lumea şi începe fluxul de iubire în viaţă. în cazul în care situaţia iniţială a fost traumatică, individul rămâne cu o *foame de obiect* obsesivă, în scopul de a pune procesul de dezvoltare din nou pe drumul cel bun. Uneori, această *foame de obiect* este satisfăcută în trauma psihanalitică de irumperea extatică timpurie a acestor procese tranziţionale atât de importante pentru ca emergenţa spiritului personal să poată fi reparată.

PROCESE TRANZITORII ÎNTRE UMAN ŞI DIVIN

0 psihologie pur personalistă, cu toate acestea, nu surprinde spiritul personal în adevăratul mister al acelei *ajungeri la fiinţă* faţă de trauma care este legată de imagistica, altfel exactă, a lui Winnicott. Acest lucru se întâmplă pentru că exclude elementul transpersonal sau interpretează elementul transpersonal ca atotputernicia infantilă şi neglijează primatul numinosului în experienţa umană.

Din punctul de vedere al psihologiei Jungiene, procesele miraculoase de la graniţa dintre potenţialitate şi actualitate în dezvoltarea umană trebuie să fie privite în contextul proceselor arhetipale, adică în contextul mitologiei. Mitologia şi toate marile religii ale lumii sunt preocupate de o întrebare esenţială - problema relaţiei dintre uman şi divin şi modul în care aceasta este menţinută în faţa suferinţei umane. Cum şi prin ce agenţii este menţinută o legătură între lumea transcendentală, cu energii divine dătătoare de viaţă, şi lumea temporală pământeană, legată de timp, spaţiu, istorie şi de rutină? De unde venim? Are existenţa noastră a o semnificaţie dincolo de viaţa de zi cu zi? Oare Dumnezeu se manifestă în istorie? Acestea sunt toate întrebări legate între ele şi ne reamintesc că noţiunea de „religie”conţine noţiunea de”re”-flecţie şi”ligeo” ligament sau conexiune - prin urmare, reconectare. Este, desigur, paradoxal să spun că poveştile mitului sunt preocupate de această legătură, pentru că atunci când ele s-au spus, ele însele sunt legătura. Simbolul este el însuşi un pod sau o legătură între noi şi misterul existenţei - dar apoi, în cadrul propriei imagistici, el creează portrete ale acestei legături.

Multe exemple vin în minte, dar unul sau două vor ilustra ideea. în povestea mitică a Demetrei şi a Persefonei, Demetra şi fiica ei, iniţial cunoscută sub numele de „Kore", sunt afară la cules narcise, când Hades plimbându-se în carul lui, răpeşte tânăra fecioară şi o duce în jos, în împărăţia lui din lumea de sub pământ, pe care o putem interpreta ca lumea inconştientului sau numinosului, aici, în forma sa htonică. în această imagistică avem, aşadar, o ruptură dureroasă, similară cu cea a personalităţii după traumă. Mecanismele defensive arhetipale preiau şi trag restul nevinovat al sinelui traumatizat în întunericul procesului inconştient, supravegheat de către diabolicul Hades, dar iniţiate de el însuşi. între timp, Demetra, care reprezintă viaţa umană în toată rodnicia potenţialului ei, rătăceşte întregul univers în căutarea fiicei sale, dar fără niciun rezultat. în cele din urmă, încă neconsolată de pierderea lui Kore, ea se retrage la templul său de la Eleusis şi acolo pregăteşte un an crud şi teribil pentru omenire: ea nu va permite ca pământul să dea roade sau nicio cultură să crească, dacă nu **o** va vedea din nou pe fiica ei. în contextul crizei rezultate, Zeus îl trimite pe Hermes jos, în împărăţia lui Hades, şi obţine promisiunea sa de a o înapoia pe regina lui, acum numită Persefona; dar înainte de a-şi trimite pe soţia pe pământ, Stăpânul întunericului o ispiteşte să mănânce câteva seminţe de rodie. Fructele de rodie simbolizează căsătoria şi efectul hrănirii cu aceste seminţe a fost acela de a face unirea - legătura - dintre soţ şi soţie indisolubilă. Rezultatul acestei căsătorii înseamnă că cele două lumi, cea interioară (divină) şi cea exterioară (umană), sunt căsătorite pentru totdeauna. Persefona aparţine, astfel, ambelor lumi şi de aceea va petrece şase luni în împărăţia de jos şi şase luni în cea de sus, ea devine un „ligament" între uman şi divin. Echilibrul este restabilit. Ruptura traumatică între cele două lumi este vindecată.

Un alt exemplu vine din Vechiul Testament: când Iahve a devenit atât de revoltat faţă de excesele omului, încât a fost nevoit să distrugă lumea, el a făcut-o asigurându-se că o parte din creaţie va fi salvată - este vorba despre Noe, pe care l-a însărcinat să salveze toate speciile de animale, două câte două. Dacă în această naraţiune înţelegem că Iahve este eul antilibidinal al lui Fairbairn, avem o imagine destul de exactă a ceea ce se întâmplă în lumea internă a traumei: devastare şi anihilare, cu excepţia unui miez încapsulat de viaţă care se păstrează cu orice preţ. întrebarea este,

atunci:”Va fi vreodată uitată legătura dintre inima pierdută a sinelui şi toată această energie transpersonală agresivă care a separat-o de lume, dar care de asemenea a păstrat-o pentru viitor?” Conform relatării din Geneza,”legătura”oferită este un legământ - una dintre imaginile cele mai frumoase din toate timpurile - podul curcubeu - semnul că niciodată Dumnezeu şi omul nu vor merge separat:

Apoi a mai zis iarăşi Domnul Dumnezeu către Noe:”Iată, ca semn al legământului, pe care-l închei cu voi şi cu tot sufletul viu ce este cu voi din neam în neam şi de-a pururi, pun curcubeul Meu în nori, ca să fie semn al legământului dintre Mine şi pământ... Şi-l voi vedea, şi-mi voi aduce aminte de legământul veşnic dintre Mine şi pământ şi tot sufletul viu din tot trupul ce este pe pământ!” (Geneza 9:12-16)

Simbolul creştin pentru această legătură magică între om si Dumnezeu este paradoxalul „Dumnezeu/om” - „încarnarea” Cuvântului devenit Trup. Oriunde în mitologie imagistica repetă aceeaşi temă. Ceva din etern intră în timp şi se schimbă pentru totdeauna. Un copil de lumină se naşte în cel mai întunecat moment al anului; sau ape curg în deşert, sau un arbust este ars, dar nu dispare. Toate aceste simboluri ale libidoului reprezintă o penetrare miraculoasă a acestei lumi de către o altă lume mai mare, făurind o legătură între potenţialul spiritual nerealizat ascuns în centrul fiecărei vieţi individuale şi existenţa istorică pământeană a acestui corp, a acestui loc, a acestui timp.

Astfel, ca şi în mitologie, în personalitatea sănătoasă, vedem lupta pentru o relaţie echilibrată între energiile eului şi cele ale Sinelui, astfel încât energiile Sinelui să infuzeze eul, dar să nu-l copleşească, sau să-i furnizeze acestuia înlocuitori de satisfacţii umane. Libidoul poate fi transferat peste pragul eu/Sine şi investit în relaţii de dragoste, interese, angajamente etc. O traumă, cu toate acestea, este o altă poveste, aşa cum am văzut deja. Toate investiţiile libidoului în „această viaţă” sunt întâmpinate de rezistenţa sistemului de autoîngrijire, pentru a evita devastarea suplimentară. Apoi energiile lumii numinoase au devenit înlocuitori pentru stima de sine, care ar trebui să vină de la recompense încorporate în lumea umană. Transpersonalul este plasat în serviciul apărării.

ÎNTREBĂRI ALE PSIHOLOGIEI DEZVOLTĂRII

în cazul în care trauma încheie toate procesele de tranziţie şi, prin urmare, toată experienţa religioasă, ne întrebăm atunci cum se vor afirma aceste procese din nou. întrebarea de bază s-ar putea exprima după cum urmează: „Prin ce proces de dezvoltare normală este experienţa

numinoasă a lumii transpersonale legată într-o relaţie dialectică cu realitatea pământeană, astfel încât viaţa să devină cu adevărat semnificativă, vitală şi vie?" sau „Cum este lumea magică a copilăriei păstrată la vârsta adultă?" Exprimând întrebarea noastră oarecum diferit, ne-am putea întreba: „Cum putem trăi o viaţă simbolică?"

Există mai multe variante teoretice ale acestei întrebări, dar numai Jurig pătrunde adânc în această dimensiune spirituală. Jung ar fi întrebat: „Cum să păstrăm o relaţie dialectică între eu şi Sine (imaginea lui Dumnezeu în psihic), astfel încât să nu suferim nici prea multă *alienare* faţă de Sine, nici prea multă *identificare* cu el?" Unul dintre răspunsurile parţiale ale lui Jung la această întrebare *a* fost, firesc, „funcţia transcendentală" a psihicului, în care tensiunea dintre contrariile psihice conduc la simbol, o „un al treilea lucru viu" intermediar între misterul vieţii şi luptele eului. Dar Jung nu a elaborat dimensiunea interpersonala a procesului „funcţiei transcendentală", nici nu a accentuat în mod adecvat rolul critic al traumei în subminarea completă a funcţiei transcendentale.

Psihologii Sinelui (vezi Kohut, 1971, 1977) ar exprima această întrebare oarecum diferit, după cum urmează: „Cum Şinele arhaic, original, grandios şi omnipotent al copilului, cu stima de sine fragilă şi total dependent de o oglindire a «altuia» - şi cu înclinaţia sa către fragmentare - se transformă treptat într-un Sine coerent, autonom, cu un puternic respect de sine, cu aşteptări realiste şi idealuri autentice?" Răspunsul lui Kohut se referă la o perioadă intermediară cunoscută sub numele de stadiu al „obiectului-sine" - incluzând transferurile obiectului-sine - în care există deziluzie şi transmutare „adecvată fazei" a structurilor grandioase arhaice în structura psihică internă - fără a pierde contactul cu obiectul sinelui, transportând aceste imago-uri în proiecţie.

Teoreticienii conceptului relaţiilor obiectuale (relaţii cu obiectul) ar formula aceeaşi întrebare oarecum diferit, probabil, după cum urmează: „Cum unitatea iniţial nediferenţiată a diadei mamă/copil (unitate) se transformă într-o experienţă a separării sine/obiect (diadă), astfel încât paradoxul adevăratei capacităţi simbolice este realizat (triadă)?" (vezi Ogden, 1986: 214). Răspunsul lui Winnicott a fost o mamă „suficient de bună" care conţine un timp suficient de îndelungat un"spaţiul potenţial"sau"spaţiu de tranziţie" astfel încât lumea subiectivă a copilului să se poată întrepătrunde cu lumea obiectivă a realităţii. Cu o îngrijire

optimă, experienţa copilului cu privire la realitate are loc pe orbita omnipotenţei. Omnipotenţa poate fi cedată treptat.

Poate nu a scăpat atenţiei cititorului că fiecare dintre aceste teorii a propus un „răspuns" la întrebarea noastră despre cum lumea divină şi umană sunt întreţesute, răspuns care implică un termen de legătură care începe cu prefixul „trans-". Jung vorbea despre *funcţia transcendentală*. în cazul în care contrariile sunt ţinute în tensiune, psihicul va produce un simbol care este atât o sinteză a contrariilor, dar şi ceva care le transcende. Pentru Winnicott, spaţiul de *tranziţie,* în cazul în care este trăit suficient de mult, duce la apariţia creatoare a „adevăratului sine", care este şinele spontan ce iubeşte paradoxul şi umorul şi se transcende pe sine prin bucuria unei vieţi culturale (simbolice). Pentru Kohut, paradoxalul stadiu al „obiectului-sine" cu uniunea sa cu alteritatea autoidealizată grandioasă, duce treptat la o internalizare cu efect de *transmutare* a structurii psihice şi, prin urmare, la idealuri realiste (inclusiv idealurile religioase). Avem un alt cuvânt cu"trans-" şi anume „transfer", ceea ce este important tocmai pentru că este spaţiul în care cele două lumi pe care le-am discutat au devenit inevitabil amestecate în jurul imaginii analistului (a cărui umanitate trebuie în cele din urmă să fie descoperită şi se poate crea o relaţie promiţătoare între elementele reale şi cele imaginare).

PROCESE TRANZITORII ÎN BASME

Nu ar trebui să fie surprinzător că procesele de tranziţie pe care le-am considerat a fi o preocupare a mitologiei, în general şi a psiho- iogiei „mitologice" abisale, în special, sunt de asemenea o preocupare majoră a basmelor.

Din nou, unul sau două exemple vor fi suficiente pentru ilustrare. în *Cenuşăreasa,* avem, pe de o parte, o lume încântătoare, magică, minunată şi misterioasă, reprezentată de lumea feerică a balului, cu Prinţul, trăsura, muzica etc.; şi, pe de altă parte, o lume de rutină, banalitate şi de viaţă lumească a Cenuşăresei printre cenuşă. Aceste Odouă lumi sunt separate radical, astfel încât Cenuşăreasa mult prea umană nu are acces la lumea „magică" şi Prinţul nu are acces la suferinţa umană, cu potenţialul său de transformare. Ceea ce uneşte cele două lumi în „realitatea tranziţiei", oferind Prinţului legătura cu frumoasa fecioară de care s-a îndrăgostit, nu este nimic altceva decât pantoful de sticlă! Pantoful de sticlă este în acelaşi timp lumesc şi uman, dar de cristal şi „regal". Cu ajutorul acestui obiect tranziţional, Prinţul regal, reprezentând realitatea transpersonală, iar

Prinţesa comună, reprezentând lumea mult prea umană, sunt legaţi. Deci povestea se termină cu „fericiţi până la adânci bătrâneţi” - care, în acest caz, înseamnă că s-a găsit o legătură tranziţională pentru a asigura că aceste două lumi sunt acum indisolubil întreţesute şi unite. Efectele traumei sunt depăşite.

Exemple similare pot fi găsite în basmele care urmează. în fiecare dintre ele, lumea umană a suferinţei sau inocenţei există într-un fel de contrapunct cu o altă lume reprezentată de puteri transpersonale, iar aceste puteri sunt de obicei introduse printr-un intermediar, cum ar fi o vrajă a unei vrăjitoare sau vrăjitor, în orice caz, un Trickster. Aceste spirite de mediere sunt, de obicei, „rele”, aşa cum s-a întâmplat cu „eul”în poveste, dar de multe ori, după cum vom vedea, nu este atât de uşor de recunoscut. De obicei, eroul traumatizat sau nevinovat sau eroina din poveste este „vrăjit/ă” de partea „rea” a entităţii transpersonale şi apoi lupta în poveste se concentrează asupra eliberării eroului sau eroinei de farmece şi transformarea stării tragice în ceea ce am putea numi „fermecare” *{enchantment),* lucrul la care se referă basmele prin finalul „fericiţi până la adânci bătrâneţi”.

Deci, pentru a reveni la întrebarea noastră, răspunsul oferit de basme pentru ruptura dintre om şi divin este o poveste dramatică care, de obicei, se deplasează de la inocenţă sau suferinţă sterilă, prin vrajă şi luptă cu puteri întunecate, la transformarea eului şi la conste- larea laturii pozitive a numinosului, conducând la „fermecare” - trăiesc fericiţi până la adânci bătrâneţi. în acest proces”daimonul”(fie îngerul sau demonul) este agentul esenţial în ceea ce se dovedeşte a fi un proces în două etape aparent universal.

VINDECAREA ÎN DOUĂ ETAPE A CLIVAJULUI ÎN BASME

Procesul în două etape portretizat în basmele care urmează descrie vindecarea rupturii între uman şi divin, eul şi Şinele, care este rezultatul inevitabil al clivajului traumatic în procesele de tranziţie. Uneori este descrisă trauma iniţială. De obicei, numai sterilitatea vieţii în urma unei traume *tacite* furnizează condiţia iniţială care necesită vindecare. în prima etapă, vrăjitorul apare pe scena vieţii sterile, sau o vrăjitoare atrage un bărbat într-o grădină, sau un duh apare dintr-o sticlă etc. Eroul narativ sau eroina cade apoi sub vraja acestei figuri transpersonale şi devine captiv/ă într-un turn, sau este sedus/ă într-o cabană în pădure, sau este atras/ă în cameră magică, în aceste „camere de transformare” eul

traumatizat este „vrăjit” de partea negativă a Sinelui ambivalent primar. Această etapă corespunde cu ceea ce psihanaliza numeşte „identificare incestuoasă” şi ceea ce în alchimie se cunoaşte sub numele de *„coniurictio* inferioară” - o etapă de unire între două substanţe care nu au fost încă suficient de diferenţiate şi care este, prin urmare, extrem de instabilă (vezi Edinger, 1985:211).

Pericolele acestei *„coniurictio* inferioare” sunt în principal dependenţele pe care le creează. Dacă sunt prelungite prea mult timp, ele reprezintă ceea ce Michael Balint (1979), numeşte”regresie malignă”, în contrast cu regresie „benignă” sau regresie în serviciul creaţiei. Această primă etapă pare a fi necesară pentru tot ceea ce urmează - cel puţin pentru eul traumatizat -, dar este posibil să rămână blocat aici, iar dacă se întâmplă acest lucru, atunci numinosul devine negativ si distructiv. Acesta este motivul pentru care Freud a fost atât de suspicios faţă de religie. El a văzut-o ca pe o fantezie defensivă folosită pentru a scăpa de rigorile vieţii reale. Acest lucru se întâmplă destul de des, iar în psihicul traumatizat dependenţa de această *„coniunctio* inferioară”este rezultatul obişnuit şi un pericol tot mai prezent, după cum am văzut. Am putea spune că această „vrăjire” *(■bewitchment*) preliminară este o etapă de diadă în unitate, dar nu de triadă. Nu este încă „potenţată” ca proces simbolic sau dialectic.

Pentru ca această etapă de triadă să fie atinsă, este necesar sacrificiul violent al extazului şi uitarea acestei *„coniunctio* inferioare”. Acest lucru se întâmplă în mitul lui Eros şi Psyche (capitolul 8), atunci când Psyche nu ascultă de Daimonul ei iubit - şi, insistând în „a-l vedea”,

aruncă ulei fierbinte pe Eros. în capitolul 9 vom vedea cum cea de-a treia fiică din povestea „Pasărea lui Fitcher” rupe vraja de moarte a soţului ei prin protejarea şi izolarea propriei vulnerabilităţi înainte de a intra în camera crimei. în capitolul 7, Rapunzel încalcă pactul cu vrăjitoarea păzitoare, care apoi îi taie părul şi o aruncă afară din turn. în capitolul 10, prinţul Lindworm îşi mănâncă soţiile până când întâlneşte una mai violentă decât el, care de asemenea îl va iubi, în ciuda urâţeniei lui. Aceste procese violente de rupere a vrăjii, duc la o jertfă a identităţii-Dumnezeu a eului şi la

întoarcerea spiritului personal în corp. Acest proces periculos poate avea fie un rezultat distructiv, fie o răscumpărare. Dacă va avea succes, el conduce de la o *„coniunctio* inferioară” la o *„coniunctio* superioară” - afară din participation mystique şi în viaţa adevărată (fermecare) şi adevărata relaţie. Daimonul este apoi transformat şi devine un înger sau, în limbajul din capitolele anterioare, Şinele ambivalent primar este eliberat de rolul său defensiv ca un Sine supravieţuitor şi instituie funcţia de ghidare ca principiu intern de individuare. Dacă eşuează, eul rămâne în mod

dependent identificat cu energiile diabolice ale Sinelui (vrăjit) şi este în cele din urmă devorat de aspectele sale negative

.RAPUNZELŞI SISTEMUL DE AUTOÎNGRIJIRE

în acest capitol, vom folosi povestea lui Rapunzel, închisă în turnul ei de bătrâna vrăjitoare, pentru a ilustra reprezentarea mito-logică a sistemului de autoîngrijire cum a fost experimentat de către pacienţii descrişi în Partea l,cu personalitatea sa Protector/Persecutor şi clientul ei vulnerabil - purtătorul spiritului personal

.Vom aborda imaginea lui Rapunzel în turnul ei ca o imagine a stării interioare a acestor pacienţi - o condiţie care este atât crăpată, cât şi zidită. în povestea noastră, zidurile turnului o conţin nu numai pe nevinovata Rapunzel, o fată preadolescentă în vârstă de doisprezece ani dar, de asemenea şi o vrăjitoare paznic - urâta vrăjitoare cunoscută

sub numele „Doamna Gothel”. Acest turn sau „sanctuarul interior”oferă un cocon în care nevinovata Rapunzel pare să crească, ca o plantă hidroponică, cu iluzii furnizate de vrăjitoarea ei, care vine în fiecare zi la ea pentru a o „hrăni”. Părul lui Rapunzel creşte lung, ea cântă în fiecare zi ca un canar conştient de naşterea într-o cuşcă şi totul pare inocent şi fericit în „balonul” ei de fantezie, până când Prinţul călărind un cal aude cântecul ei. Prinţul, care reprezintă lumea exterioară în a sa „diferenţă”, tânjeşte după frumoasa Rapunzel şi lumea ei idilică din *interiorul* turnului. El sparge coconul lui Rapunzel, penetrarea lumii interioare este descoperită şi urmează o reacţie de furie din partea vrăjitoarei care *aproape* distruge totul în povestea noastră. îi taie lui Rapunzel frumosul său păr, o exilează în deşert, despărţită de iubitul ei, iar Prinţul se aruncă la pământ în deznădejde şi este orbit. într-adevăr, povestea noastră nu se va sfârşi în tragedie, datorită a două elemente importante: în primul rând, Rapunzel este însărcinată, dând naştere la doi gemeni, şi în al doilea rând, vocea lui Rapunzel îl atrage încă o dată pe Prinţul orb şi, de această dată, durerea ei vindecă orbirea lui şi o vindecă pe ea însăşi. Portretizarea în povestea noastră a modului în care durerea vindecă ruptura dintre imaginaţie şi realitate ne dă un indiciu important cu privire la rolul durerii în lupta împotriva traumei şi a mijloacelor de apărare împotriva ei.

PACIENŢII RAPUNZEL

Pacienţii pentru care această poveste este o descriere simbolică a procesului de terapie sunt, de obicei, pacienţii care au avut copilăria furată de traume şi forţaţi să crească prea repede, devenind autosuficienţi prea devreme. Pentru a avea o copilărie e nevoie de un mediu sigur în care copilul să se poate baza pe tandreţea părinţilor (vezi Modell, 1976). Cu un astfel de mediu sigur, autoîngrijirea la care am fost martori în ceea ce priveşte trauma nu este necesară. Copilul nu trebuie să se”ţină laolaltă”, mai este cineva prezent să facă acest lucru. D.W. Winnicott a arătat că, atunci când este asigurat un mediu facilitator „suficient de bun”, creşterea personalităţii poate avea loc într-o „relaţie tranziţională cu „alţii” elaboraţi imaginar în joc şi exprimare creativă. Pentru mulţi dintre aceşti pacienţi, o astfel de *elaborare imaginară a realităţii externe* a fost întreruptă prea devreme. Jocul dispare, rămânând numai fantezie defensivă; autoîngrijirea preia controlul.

Cu această ruptură, nevoia pentru relaţionare tranziţională nu se termină. Este pur şi simplu luată în lumea

internă şi continuă pe un nivel interior ca iluzie. „Celălalt” special, care a abandonat copilul în exterior este acum înlocuit cu un Sine îngrijitor magic, atotiubitor, halucinant, care desfăşoară un dialog cu eul mortificat din interior. Legătura externă sine-obiect devine un „noi” intern şi copilul devine preocupat de realitatea internă - visător şi izolat, plin de dorinţe melancolice secrete şi disperare. Supravieţuind cu dieta rarefiată a iluziei, pacientul Rapunzel poate arăta bine la exterior, dar nu poate trăi creativ în lume, ci începe să-şi piardă capacitatea de a prinde rădăcini oriunde în realitate. în loc de o stimă de sine realistă alimentată de realizări, eul trebuie să se hrănească cu fanteziile înlocuitoare ale omnipotenţei şi un sentiment de superioritate interioară se dezvoltă pentru a justifica faptul de a nu face nimic. De multe ori, duri şi încăpăţânaţi în afară, aceşti pacienţi sunt tot mai afectaţi de sentimente de depersonalizare, artificialitate, „senzaţie de sticlă”, stări de panică, de confuzie, asociate cu tulburări ale percepţiei realităţii şi diferite forme de somatizare. în limbajul de diagnostic, aceşti pacienţi sunt „schizoizi”, însă după cum au spus Fairbairn şi alţii, fiecare fiinţă vie este mai mult sau mai puţin „schizoidă”.

Aceşti pacienţi prezintă provocări speciale şi oportunităţi pentru terapeut.în experienţa mea, terapeutul este, în general, foarte mişcat de curajul şi integritatea lor personală feroce, chiar dacă ne dăm seama că această înverşunare (vrăjitoarea lui Rapunzel) în protecţia unui nucleu al Sinelui este într-adevăr principala sursă de dificultate a lor. Aceşti pacienţi captează de asemenea interesul deosebit al terapeuţilor datorită relaţiei pe care au o dezvoltat-o cu lumea internă. Pentru ei, lumea internă nu este un epifenomen - un simplu depozit de material reprimat - este o adevărată comoară cu conţinuturi fragile ce au o numinozitate ce le înzestrează cu valoare supremă. Acestea sunt persoane care iau în serios visele lor, care ţin, de obicei, jurnale cu reflecţiile şi experienţa lor, care citesc cu lăcomie - şi care, mai presus de toate, valorizează ce este ascuns, secretul şi frumoasele dimensiuni ale vieţii care sunt toate prea uşor pierdute la persoane „mai bine adaptate” - cum ar fi Prinţul care se aventurează în turnul lui Rapunzel şi este copleşit de cântecul ei.

Cred că se poate spune cu siguranţă că Jung însuşi a fost o astfel de persoană. în prologul la autobiografia sa, Jung spune:

în cele din urmă singurele evenimente din viaţa mea care merită spuse sunt cele când lumea nepieritoare a erupt

într-una tranzitorie. De aceea, eu vorbesc în principal de experienţe interioare, printre pe care am inclus visele şi viziunile mele... Toate celelalte amintiri din călătorii, oameni şi împrejurimi au pălit pe lângă aceste întâmplări interioare... Circumstanţele exterioare nu sunt substitut pentru o experienţă interioară. De aceea, viaţa mea a fost deosebit de săracă în evenimente exterioare. Eu nu pot spune mai mult despre ele, pentru că astfel m-aş lovi de ceva gol şi imaterial. Mă pot înţelege doar în lumina evenimentelor interioare. (Jung, 1963:5)

Poate că nu este lipsit de semnificaţie faptul că Jung a petrecut o mare parte din viaţa sa scriind despre alchimie într-un turn din Bollingen, pe malul lacului Zurich.Tot aşa, şi pe Rapunzel o aşteaptă o viaţă într-un turn, după cum începe povestea noastră. Vom merge prin poveste în etape, cu comentarii clinice şi teoretice în fiecare etapă.

RAPUNZEL[1]: PARTEA 1

Cândva, trăiau un bărbat şi o femeie care îşi doreau nespus de mult un copil. în spatele casei lor, se afla o gradină minunată, plină cu florile cele mai frumoase din lume şi ierburile cele mai rare. Grădina împrejmuită de un zid înalt era stăpânită de o vrăjitoare de care toţi se temeau. într-o zi, femeia s-a uitat pe geam, în gradină şi a zărit un strat de Rapunzel* (fetică). Rapunzelul era verde şi proaspăt şi degeaba s-a căznit femeia să ajungă şi să rupă un fir, că nu a reuşit. A încercat zile la rândul, dar fără succes şi lucrul acest a o îmbolnăvise. Soţul ei, care o iubea, a întrebat-o: „Ce se întâmplă dragă soţie?”„Ah, dacă aş mânca rapunzel din gradină, mi-ar reveni puterile”. Bărbatul s-a gândit să riște decât să-i moară soţia şi aşteptă să se lase crepusculul ca să-i ducă soţiei un mănunchi din acele ierburi. Când a văzut femeia rapunzelul atât de proaspăt, a fost tare fericită! L-a gătit ca pe o salată şi l-a mâncat. în ziua următoare, soţul ei a trebuit să se mai ducă încă o data în grădină.

Primele lucruri care trebuie menţionate în această primă parte a poveştii este diviziunea dintre cele două lumi separate prin zidul pe care soţul se urcă. în povestea noastră, lumea grădinii este o lume „splendidă”, plină de o mare frumusețe, verde, cu plante vii şi cu flori şi ierburi - dar de asemenea periculoasă, pentru că aparţine unei vrăjitoare. De cealaltă parte a zidului este lumea „banală” de zi cu zi a bărbatului şi a soţiei sale, care, ni se spune, a fost stearpă şi fără copil, ofilindu-se - dar situaţia este pe cale să se schimbe.

S-ar putea caracteriza aceste două lumi ca fiind pur şi simplu „inconştientul” şi „eul”, dar acest lucru nu ar fi destul de corect. Ar fi mai bine dacă ne-am gândi la două lumi într-o formă mai extremă, în scop ilustrativ. în acest sens, tărâmul

---

* Rapunzel este denumirea dată în limba germană feticăi (n. red.).

fermecării ar fi mai aproape de ceea ce înţelege Jung atunci când vorbeşte de tărâmul „psihoid” sau „magic” al psihicului. Acest lucru este cel mai profund nivel al inconştientului, *fons et origo* a întregii energii psihice - foarte strâns legat de domeniul instinctual şi corporal. Jung a numit acest nivel „inconştientul colectiv”sau stratul”mitic”, în care imagini arhetipale şi primordiale afectează structura evenimentelor într-o ordine implicită care ajunge la nivel conştient sub forma imaginilor *numinoase*.

Pe de altă parte, avem o lume a realităţii legată de timp şi spaţiu - aceasta este lumea eului, ca să spunem aşa. Această lume este”reală”, dar nerăscumpărată şi corporală, delimitată de moarte, de rutină, de familiaritate, de comun. Este plină de separare şi pierdere, sfârşituri şi începuturi, părţi divizate, dar nu întreguri. în budism este vălul lui Maya - o lume în sine lipsită de sens, dar o lume absolut necesară pentru *crearea* sensului.

Aceste două lumi sunt separate în povestea noastră de un zid înalt, iar *acest lucru este ceea ce se întâmplă atunci când trauma loveşte lumea fluid tranzitorie a copilăriei.* Mecanismele defensive arhetipale vin apoi să izoleze eul de resursele inconştiente si de asemenea de esenţiala viaţă-în-lume, aşa cum am văzut în unele dintre cazurile noastre anterioare. Partea protectoare din diada noastră internă încearcă să compenseze această stare prin furnizarea de fantezii interioare exagerate, elaborate de psihicul colectiv. Dar, în acest proces, capacitatea de raportare la realitate slăbeşte (ca urmare a unei pierderi de agresivitate adaptată) şi, prin slăbirea ei, lumea internă devine din ce în ce mai persecutorie. Viaţa se usucă şi îşi pierde gustul. Lucrurile se simt moarte,”ireale” şi o anxietate tot mai intensă se insinuează în lumea internă.

Povestea noastră urmează să ofere o soluţie, pentru această condiţie disociată. începutul unei astfel de soluţii este o stare de „dorinţă” şi dorinţa de aici este aceea de a avea un copil. Povestea „localizează” această dorinţă în soţia stearpă care rămâne gravidă şi apoi începe să tânjească după rapunzelul verde care creşte în grădina de dincolo de perete. Echivalenţa simbolică a dorinţei ei de a avea un copil şi pofta ei pentru rapunzelul din grădină este dovedită de faptul că numele copilului este identic cu pofta mamei. Şi această dorinţă - aceasta poftă, dorinţă dureroasă - este ceea ce leagă cele două lumi separate de zid.

Vrăjitoarea este în situaţia inversă a mamei - nici ea nu are copii. Ea locuieşte în lumea ei fermecată, separată printr-

un zid de realitate, crescând aparent destul de mulţumită până când soţul pătrunde în această lume venind „din afară”. (Reţineţi că aici incursiunea soţului - o figură masculină din lumea „reală”-în încântătoarea incintă fortificată prefigurează intrarea Prinţului de mai târziu în turnul lui Rapunzel). Deci, bărbatul este catalizatorul pentru conştientizarea de către vrăjitoare a faptului că şi ei îi lipseşte ceva. Acum, ea vrea un copil - un copil pe care nu-l poate concepe, fiind vrăjitoare. Numai o mamă umană poate să aibă un copil. Deci, atât mama, cât şi vrăjitoarea sfârşesc dorindu-şi ceea ce cealaltă are de partea”ei”a zidului. Invidia pare o legătură esenţială aici. Vrăjitoarea o invidiază pe mama”adevăratei”Rapunzel. Mama râvneşte rapunzelul fermecat al vrăjitoarei. Invidia şi dorinţa reciprocă sunt ceea fac ca povestea noastră să înceapă.

în mod corespunzător, copilul, ca legătură râvnită dintre cele două lumi separate de zid, este purtătorul de speranţă al poveştii. Acesta este adesea cazul în basme şi mitologie. în copil, ceea ce este încă un potenţial are o şansă de a se actualiza în lume. Simbolic, prin urmare, copilul reprezintă potențialul de realizare a spiritului personal în viaţă. în momentul miraculos al naşterii unui copil, imaginarul devine real, întrupat, şi eu cred că, din acest motiv, mitologia a selectat naşterea copilului divin ca răspuns la întrebarea:”Oare Dumnezeu se manifestă în istorie?” Răspunsul creştin la această întrebare este:”Da, dar...” Da, dar copilul divin (Dumnezeu/om), va trebui să se nască din nou după o perioadă de iluzie, iar această a doua naştere va fi echivalentă cu un *sacrificiu.* Vom discuta despre sacrificiu pe larg în capitolul următor, unde acesta serveşte ca moment crucial în povestea lui Eros şi Psyche. Rapunzel, de asemenea, trece printr-un”sacrificiu”- atât părul, cât şi vălul de iluzie a existenţei ei în turn. în cadrul acestei incinte fortificate ea trebuie să „se nască din nou”.

Există câteva alte detalii interesante din prima parte a poveştii noastre. Tatăl, un emisar al dorinţei mamei, coboară mai întâi în grădină când se lasă „crepusculul” şi în timpul crepusculului reuşeşte să se întoarcă cu rapunzelul. De fapt, atunci când se duce pe întuneric, el are probleme. Acum, care este sensul simbolic al „crepusculului”? Cititorii americani îşi vor aminti *Zona crepusculară,* un serial de televiziune popular în anii 1960. Poveştile sale înfricoşătoare descriau evenimente stranii care aveau loc într-un timp liminal - între cele două zone de zi şi de noapte, atunci când evenimente extraordinare se pot întâmpla. Crepusculul este

o zonă de tranziţie, unde cele două lumi sunt amestecate - lumea nopţii reprezentând inconştientul, iar lumea zilei, eul şi conştiinţa. Aici, în locul unde se întâlnesc, lucruri magice se pot întâmpla. Este creată o deschidere între cele două lumi şi energia poate curge înainte şi înapoi. Dorinţele pot fi împlinite, vindecarea poate avea loc - dar cele două lumi trebuie să fie ţinute în tensiune una cu cealaltă. Dorința nu trebuie să fie prea lacomă, așa cum se întâmplă în povestea noastră. Soția nu poate obține destul rapunzel verde. După ce a fost înfometată pentru atât de mult timp în spatele zidului, ea are acum o poftă mare să mănânce - o problemă clasică pentru borderline.

Am discutat deja cum, pentru Winnicott,,,procesele tranziţionale” de totfelul reprezintă această zonă a”crepusculului”. Pentru Winnicott, metafora paradigmatică pentru aceasta este momentul de magie, atunci când copilul, flămând şi în nevoie ,”halucinează sânul mamei”, iar mama, care reprezintă realitatea, pune empatic sânul ei real exact în locul halucinaţiei copilului. în acest moment, spune Winnicott, o legătură

magică este realizată între cele două lumi, iar copilul ar

Înainte de a ne întoarce la povestea noastră, noi ar trebui să notăm faptul că situaţia psihanalitică se concentrează pe cele „două lumi", noi am vorbit despre acestea într-un mod foarte intensificat şi mai ales în cazul în care energiile erotice şi fanteziile uniunii sunt grupate în transfer/contratransfer. Situaţia psihanalitică, de multe ori, deschide inconştientul foarte rapid. Pacientul începe să viseze - simte o emoţie reînnoită în viaţă. Fanteziile sunt elaborate în jurul situaţiei de tratament şi în jurul anonimatului vieţii analistului şi prezenţei acestuia. Pacientul începe să spere şi să iubească din nou.

e Dar există şi o altă „lume" ce se formează în jurul situaţiei psihana-

experienţa de a crea de fapt o lume, omnipotenţa lui nu este pusă la îndoială. Nimeni nu pune copilului întrebarea de nesuportat, „Ai găsit aceasta sau ai creat-o?". La această întrebare se poate răspunde doar mai târziu, după destule experienţe de „iluzionare". Copilul poate începe apoi să tolereze experienţe dezamăgitoare (a se vedea Winnicott, 1951).

În ciuda introversiunii lui, Jung a fost de asemenea conştient de importanţa procesului tranziţional. Uneori el chiar a „plasat" psihicul inconştient în zona intermediară între sine şi altul. De exemplu, ca răspuns la întrebarea unui coleg, de ce visele unui anumit pacient *păreau* să se refere întotdeauna la analist, Jung a răspuns:

> În ceea ce priveşte pacienta, este destul de corect că visele ei sunt prelejuite de tine ... În sensul cel mai profund, cu toţii nu visăm din noi înşine, ci din ceea ce se află între noi şi celălalt. (Jung, 1973: 172)

Deci Jung a fost foarte mult înaintea timpului său subliniind importanţa acestui „domeniu" interpersonal ca un spaţiu în care viaţa a apărut simbolic. Întreaga sa carte despre transfer (Jung, 1946), vorbeşte despre procesele de transformare implicate în acest „domeniu".

litice - lumea cadrului psihanalitic; lumea realităţii (a pacientului şi a analistului); lumea limitării, a facticităţii şi a istoriei. Această lume dură a realităţii implică faptul că analistul şi pacientul s-au reunit pentru a lucra la problemele pacientului; faptul că analistul percepe o taxă pentru acest lucru şi oferă serviciile sale în segmente de timp limitat; faptul că analistul nu este disponibil la sfârşit de săptămână; faptul că analistul are o viaţă personală, de care el sau ea

este legat în mod responsabil. *Deci analistul devine rapid atât un obiect de dorinţă, cât şi de frustrare*. în acest fel, el sau ea întruchipează tensiunea care există în povestea noastră între cele două lumi separate de zidul grădinii. Analistul devine în acest sens, un „obiect de transformare" (Bollas, 1987:13-29).

Un pacient implicat în stadiile incipiente ale unui transfer pozitiv a spus odată: „Tu eşti singurul care e *aici* şi, de asemenea, *acolo,* în acelaşi timp". Pentru acest pacient, şi alţii ca el, întrebarea arzătoare în acest moment devine:"Poate toată această minune secretă, speranţă reînnoită şi dorinţă să găsească loc în viaţa trăită, adică, în lumea «reală»„. Are lumea magică, interioară, un loc în viaţa exterioară? Poate dimensiunea sacră a experienţei din copilărie să fie păstrată în viaţa de adult? Pot lumile sacre şi profane să meargă împreună?

Pentru aceste întrebări pătrunzătoare şi profund chinuitoare psihanaliza oferă un răspuns dureros:"Da, dar numai cu multă muncă şi multă suferinţă" - suferinţă în care iluziile ţesute, poate pentru prima dată, în jurul unui"obiect"extern trebuie eventual să fie jelite ca iluzii dacă vrem ca ele să se dezvolte în iubire matură. Iubirea matură acordă obiectului libertatea necesară şi separare. Acest lucru necesită surse interioare de susţinere, iar aceste „surse" pentru victima traumei sunt surse arhetipale, nu surse umanizate. Procesul de trecere de la iluzia simbiotică (în turn) la relaţionarea matură sine-obiect este unul furtunos pentru victima traumei, aşa cum atestă povestea noastră.

în această deconstrucţie treptată a sistemului de autoîngrijire în transfer există o mişcare constantă înapoi şi înainte între vrăjirea inconştientă, pe de o parte, şi realitatea propriu-zisă, pe de altă parte, în limbaj tehnic, aceasta este o mişcare între identificarea proiectivă sau identificarea Sine/obiect şi adevărata relaţionare cu obiectul.
Inutil să mai spunem că această etapă de *reconciliere* este dificil de negociat. Pericolul constă întotdeauna în pierderea tensiunii dintre cele două lumi separate anterior de „zidul" sistemului de autoîn- grijire. în cazul în care terapeutul devine leneş, el se află în grădina vrăjitoarei şi încurcă firele analizei cu complicitatea pacientului. în cazul în care terapeutul face prea multă interpretare, zidul coboară din nou şi ne găsim în lumea sterilă a soţiei de dinainte de sarcină. Obiectivul trebuie să fie întotdeauna menţinerea tensiunii dintre cele două lumi despre care am discutat, astfel

că spiritul personal, realizat de către partea Rapunzel a pacientului, să poată fi treptat trezit la viaţa-în-lume. Aceasta este o evoluţie lentă şi dureroasă de la vrăjire la fermecare. Acum să revenim la povestea noastră.

RAPUNZEL: PARTEA 2

în întunericul serii, prin urmare, soţul a coborât din nou; dar când a coborât zidul a fost foarte înfricoşat, pentru că el a văzut vrăjitoarea stând înainte lui. „Cum îndrăzneşti" a spus ea cu privire furioasă, „să cobori în grădina mea şi să furi rapunzelul meu ca un hoţ? Vei suferi pentru asta!" „Ah", a răspuns el, „lasă mila să ia locul de dreptăţii, am făcut doar după mintea mea şi ofac de nevoie. Soţia mea a văzut rapunzelul de la fereastră şi a simţit o astfel de poftă pentru el că ar fi murit dacă nu ar fi mâncat nişte rapunzel". Apoi, vrăjitoarea şi-a înmuiat furia şi i-a zis: „Dacă e aşa cum ai spus, eu iţi voi permite să iei cât de mult rapunzel vei vrea. Pun doar o condiţie, trebuie să-mi dai copilul pe care soţia ta îl va aduce pe lume. Acesta va fi bine tratat şi voi avea grijă de el ca o mamă". Bărbatul în teroarea sa a consimţit tot, iar când femeia a născut, vrăjitoarea a apărut dintr-o dată, a dat copilului numele de Rapunzel şi l-a luat departe.

Rapunzel a crescut fiind cel mai frumos copil de sub soare. Când avea doisprezece ani, vrăjitoarea a închis-o într-un turn, care era într-o pădure şi nu avea nici scări, nici uşă, ci doar o fereastră mică în vârf. Când vrăjitoarea dorea să meargă în turn, se aşeza sub el şi a striga:"Rapunzel, Rapunzel, lasă în jos părul tău până la mine". Rapunzel avea un păr lung minunat, fin, ca de aur tors, iar când auzea vocea vrăjitoarei, îşi desfăcea pletele împletite, le înfăşură în jurul unuia din cârligele ferestrei de sus, iar apoi părul cădea douăzeci de coţi în jos şi vrăjitoarea se căţăra pe el.

Există multe moduri în care am putea aborda această parte a poveştii. Dacă l-am considera la nivel exterior ca un comentariu cu privire la relaţiile incestuoase dintre taţi si fiice, am putea spune că disperarea tatălui de a scăpa de propria vrăjire duce la jertfirea fiicei sale vrăjitoarei. îngrozit de inconştient, el trăieşte acest lucru prin intermediul fiicei sale. Aceasta este dinamica de bază a abuzului sexual tată/fiică. Fiica,"prinsă"ea însăşi în fanteziile inflaţioniste de a fi specială şi de"secret special"împărtăşit cu adultul idealizat, cade în vraja tatălui şi se pierde faţă de propria ei viaţă.

Acest tipar este valabil chiar şi fără abuzul sexual. în termeni mai generali, povestea noastră sugerează că fiica care este identificată cu inconştientul tatălui (adesea inconştientul lui nefericit) este pierdută faţă de viaţa ei. în acest sens, îmi amintesc o pacientă care a visat că îi oferea transfuzii de sânge tatălui prin degetele lor unite. Ea devenise singura legătură a acestui om nefericit cu propria sa viaţă, cu propriile sale sentimente, şi deşi avea o „iubire" profundă pentru (identificare cu) tatăl ei, visul oferă o imagine îngrozitoare a preţului pe care trebuia să-l plătească: sânge, simbol al vieţii înseşi.

în povestea noastră, nu avem niciun strigăt de protest al mamei lui Rapunzel, când fiica ei dispare în „turnul" fermecat. Se pare că mama a fost prea fermecată ea însăşi pentru a mai reclama copilul pentru viaţă în lumea reală şi a abandonat-o tatălui căzut sub vrajă. Literatura de specialitate cu privire la abuzul asupra copilului este plină de aceste mame pasive - de obicei ele însele victime ale abuzului - care îşi sacrifică fiicele unui incest literal sau psihologic. într-adevăr, am putea explora în mod profitabil o întreagă varietate de astfel de teme interpersonale şi de familie în raport cu povestea noastră. Toate aceste tipare exterioare şi drame de familie evoluează, cu toate acestea, din lumea obiect interioară a membrilor familiei - a „complexelor" inconştientului despre care Jung spunea că sunt împărtăşite de toţi membrii uriei familii. Aşa că ne întoarcem la povestea noastră ca ia o *dramă interioară* - un fel de vis narativ al unui psihic imaginar, în acest fel, diferitele figuri reprezintă „complexe" adică personificări interioare ale unui psihic ipotetic.

Prin această lentilă interpretativă am spune că în acest context copilul reprezintă acea parte „nevinovată" a psihicului care poartă amintirea traumei şi care a ajuns să fie clivată în scopul de a salva personalitatea integrală de la fragmentare sau vulnerabilizare. Ca purtător al spiritului personal, acest copil este esenţial pentru răscumpărarea poveştii şi restaurarea vieţii „fermecate" creative. Cu toate acestea, vrăjitoarea Protector/Persecutor din povestea noastră previne contactul cu realitatea, ştiind prea bine cât de devastator a fost un astfel de contact în trecut. Rezultă, deci, un fel de jertfă a copilului la nivel intern. Captiv în această fermecare, partea-copil există într-o stare suspendată, în imposibilitatea de a muri, dar de asemenea în imposibilitatea de a trăi - într-o situaţie incertă de „mort viu". Uneori, în vise, găsim această parte de personalitate prinsă înăuntrul unui balon de sticlă sau conţinută într-o capsulă spaţială, izolată în pod sau îngropată în pământ. Uneori este adormită sau într-o stare modificată, vrăjită, anesteziată sau autistă.în cazurile noastre anterioare, am văzut acest copil în"fetiţa" Lenore, furioasă si speriată, în viziunea Măriei a"copilul din ceruri"şi în cazul"copilului spirit", care plutea în braţele Patriciei şi ale bunicii ei pentru a fi „eliberat".

în mitologie, această situaţie este frecvent reprezentată de o parte a Sinelui captiv în lumea de jos, cum ar fi Euridice sau Persefona în iadul păzit de Prinţul

întunericului. O problemă se dezvoltă atunci în lumea de sus, unde totul îngheaţă si nu creşte nimic (aceasta este răzbunarea Demetrei, până când poate să o ia pe Persefona înapoi). O altă imagine a acestei stări este cea a sufletelor celor nevinovaţi (sugari şi patriarhi), captive în purgatoriu unde nu suferă de flăcările „adânci" ale iadului, ci numai de eterna, umilitoarea suferinţă a aşteptării fără sfârşit - suspendate pentru totdeauna - nici aici, nici acolo. O altă imagine pentru această condiţie este Tărâmul Pustiu din legenda Graalului, care înconjoară Castelul Graalului, după ce Regele Pescar este rănit în mod misterios. în chinuri groaznice din cauza rănii lui, regele este ţinut în viaţă dincolo de durata obişnuită a vieţii lui, pentru că nimeni nu a pus întrebarea necesară pentru a lega cele două lumi. Când Percival face acest lucru („Cui serveşte Graalul?"), regele este lăsat să moară şi apele curg din nou în Tărâmul Pustiu, înflorindu-l.

în povestea noastră, Rapunzel reprezintă acea parte a personalităţii care este ţinută captivă. în cazul nostru anterior al lui Mary, am văzut că aceasta era de asemenea partea dependentă a personalităţii - în acest caz, partea dependentă de vrăjitoare, de o viaţă „vrăjită". Cred că puterea acestei vrăji negative este cea mai puternică rezistenţă pentru terapeuţii care se confruntă cu pacienţii Rapunzel şi cu partea din terapeut care se identifică cu rănile lor. Acest curent subteran seducător din cadrul travaliului terapeutic rezultă din faptul că *sanctuarul intern către care eul asediat se îndreaptă în timp de criză este, de asemenea, o lume care se deschide spre energii transper- sonale.* Deşi de multe ori începe ca un mijloc de apărare şi mai târziu este pusă în serviciul funcţiei de apărare, această lume fantastică oferă de asemenea acestor pacienţi, un acces veritabil la psihicul colectiv şi la misterele interioare care nu sunt uşor accesibile persoanelor „mai bine adaptate". Este adevărat de asemenea că le face să fie exagerate, autosuficiente, încăpăţânate şi impenetrabile, şi vom discuta această problemă, atunci când ajungem la reacţia vrăjitoarei la invazia Prinţului în turnul ei. Dar misterele care susţin viaţa, care sprijină spiritul personal părăsit în turnurile interioare ale pacienţilor noştri traumatizaţi provin dintr-o adâncime a fiinţei şi a inteligenţei care depăşeşte cu mult preocupările înguste ale eului. Acesta este sensul transpersonal sau arhetipal al sistemului de autoîngrijire.

Deci vrăjitoarea din povestea noastră este o personificare a potenţialului vrăjitor ai psihicului însuşi - o „mamă magică” - o alternativă pentru mama reală, care nu a reuşit să medieze lumea magică pentru copil. S-ar putea spune că ea reprezintă arhetipul Mamei Teribile cu puterea sa fermecătoare, dar acest lucru ar fi doar parţial corect. Există, de asemenea, o parte a vrăjitoarei care serveşte vieţii. Ea spune: „Voi avea grijă (de copil) ca o mamă”. De asemenea, ştim că viaţa în grija vrăjitoarei nu era deloc rea. Povestea ne spune că Rapunzel a crescut ca cel mai frumos copil sub soare, ea avea o voce fermecătoare, cânta ca o pasăre, avea un frumos păr blond, fin ca aurul; pe scurt, ea era o prinţesă - o *puella aetemus,* frumoasă, inocentă, dar captivă într-o bulă.

Rolul vrăjitoarei din povestea noastră este de a o păzi pe Rapunzel pentru a nu fi rănită de interacţiunile traumatice cu lumea exterioară şi cu oamenii. Acest lucru înseamnă păzirea ei de a dori ceva şi astfel ea trebuie să suprime speranţa sau dorinţa, ori de câte ori este resimţită. Prin urmare, vrăjitoarea este total negativă. Pacienţii Rapunzel sunt de obicei foarte familiarizaţi cu vocea lui/ ei în lumea internă. Vrăjitoarea este cea care spune „nu contează”, „nu risca”,”nu vrei cu adevărat, oricum”,”las-o pe mâine”,”vei fi dezamăgit” sau, în cazul în care, probabil, pacientul găseşte curajul de a-şi asuma un risc şi a suferit umilire sau respingere, ea este cea care spune;”Ţi-am spus că va fi aşa, ar fi trebuit mă asculţi... a fost o prostie şi ai primit ce ai meritat”. Un alt lucru interesant despre vrăjitoarea din lumea internă a traumei este perfecţionismul ei. Nimic din lumea reală nu poate sa se ridice la idealismul ei rarefiat sau la raţionamentele intelectuale geniale: „Lumea reală este un loc corupt”, ea spune: „Nu are valoare să investeşti în ... Vrei să te căsătoreşti? - Uită-te la rata divorţurilor... Vrei să mergi la un psihanalist? - Uită-te la ei, sunt şarlatani oricum, sunt corupţi... Vrei să ai o viaţă mai bună? - Compromiţi principiile tale şi devii un *Yuppie”.* Şi aşa mai departe.

Vrăjitoarea, ca o parte a sistemului de autoîngrijire, este de asemenea un factor reconfortant, dar confortul pe care ea îl oferă este de un tip deosebit de trist şi melodramatic şi este într-adevăr o manevră înşelătoare bine intenţionată. Este ca şi cum ea citeşte poveşti în fiecare seară la culcare laturii Rapunzel a personalităţii, dar povestea pe care o spune este de un tip sentimental special. Este ceva de genul: „Ai fost un orfan şi nimeni nu te-a iubit şi nu ţi-a recunoscut frumuseţea sufletului, darte-am găsit şi te-am

luat acasă şi împreună am trăit într-o lume crudă şi coruptă, în care cele mai multe lucruri sunt false şi banale. Nimeni nu te înţelege în afară de mine şi de aceea nu poţi fi niciodată singur cu mine în viaţa ta”. Această automângâiere liniştitoare funcţionează temporar pentru a ameliora şi raţionaliza durerea, dar se strică treptat şi, la fel ca toate cercurile nevrotice, „eforturile” psihicului de a disocia, în scopul de a se proteja de traume acute, părăseşte personalitatea slăbită şi cronic traumatizată. Deci, persoana în cele din urmă sfârşeşte căutând ajutor.

Am ajunge la oînţelegere suplimentară a vrăjitoarei lui Rapunzel, dacă ne uităm la semnificaţiile universale, arhetipale ale vrăjitoarelor, de exemplu, dacă vom amplifica imaginea. Astfel, constatăm că, în mod universal, vrăjitoarele sunt cele care fac vrăji, asociate cu noaptea şi moartea. Ele personifică stări modificate ale conştiinţei. De multe ori, ele au puterea de a profeţi, devorează copiii şi nu plâng. Insensibilitatea vrăjitoarelor face parte din modul în care acestea sunt recunoscute. Dacă o vrăjitoare este înţepată cu un ac, ea nu simte. De fapt, orice loc insensibil pe corp (cum ar fi cicatricile) poate fi semn al vrăjitoarei sau diavolului. Deci vrăjitoarea este asociată cu amorţeala psihică - o incapacitate de a simţi durerea. Putem vedea atunci în toate acestea capacitatea extremă a psihicului de a se autoanestezia, a disocia, îngheţa sau hipnotiza din interior eul.

Acum să ne întoarcem la povestea noastră.

RAPUNZEL: PARTEA 3

După un an sau doi, s-a întâmplat că fiul regelui a trecut călare prin pădure şi a ajuns la turn. Apoi a auzit o melodie, care era atât de fermecătoare, că s-a oprit şi a ascultat. Aceasta era Rapunzel care, în singurătatea ei, îşi petrecea timpul făcând să răsune vocea ei dulce. Fiul regelui a vrut să urce până la ea, a căutat uşa turnului, dar nu găsit-o. El a mers acasă, dar cântecul a atins atât de adânc inima lui, încât în fiecare zi venea în pădure şi îl asculta. Odată, pe când stătea în spatele unui copac, a văzut venind o vrăjitoare şi a auzit-o strigând: „Rapunzel, Rapunzel, lasă-n jos părul tău”. Apoi, Rapunzel a lăsat în jos codiţele părului ei şi vrăjitoarea a urcat până la ea.”Dacă aceasta este scara pe care se urcă, îmi voi încerca şi eu norocul”, a spus el, iar a doua zi, când a început să se întunece, a mers la turn şi a strigat:”Rapunzel, Rapunzel, lasă-n jos părul tău”. Imediat părul a căzut şi fiul regelui a urcat.

Cum nu mai văzuse niciodată un bărbat, Rapunzel s-a speriat foarte tare; dar fiu) regelui a început să vorbească cu ea ca un prieten şi i-a spus că a auzit-o şi a fost atât de agitat, încât n-a mai avut odihnă şi a fost nevoit să o vadă. Apoi, frica lui Rapunzel a dispărut, iar atunci când el a întrebat-o dacă l-ar lua de soţ, ea a văzut că era tânăr şi frumos şi s-a gândit: „Mă va iubi mai mult decât o face bătrâna doamnă Gothel”; şi ₐ

spus da şi i-a dat mâna. Ea a spus: „Eu voi merge de bunăvoie departe cu tine, dar nu ştiu cum să ajung jos. Adu cu tine un ghem de mătase de fiecare dată când vii şi voi face o scară din el, iar când este gata, voi coborî şi mă vei lua pe calul tău". S-au hotărât să se vadă în fiecare seară deoarece bătrâna vrăjitoare venea doar în timpul zilei.

Aici avem adăugarea unui element cu totul nou, care poartă speranţa de rezolvare a disocierii traumatice iniţiale între cele două lumi ale grădinii fermecate şi realitate. Am văzut mai devreme cum dorinţa soţiei de a avea un copil şi dorinţa pentru rapunzelul din grădină, care s-a transformat în copil, a fost prima „punte" între cele două lumi. Acest lucru, am speculat noi, corespundea dorinţei vrăjitoarei de a avea un copil, în suferinţa ei, fără niciun acces la lumea reală a oamenilor. Acum Rapunzel este în spatele peretelui - în turnul ei - şi suferă acelaşi calvar ca şi vrăjitoarea noastră, adică o viaţă sub vrajă, care împiedică posibilitatea unei vieţi „fermecate" printr-o relaţie sănătoasă între real şi imaginar. Am văzut în cazul lui Mary cum izolarea creată de diabolicul nostru Protector/Persecutor conduce la fantasmă, în loc de imaginaţie.

Acum, Prinţul intră în scenă, iar el, asemenea soţiei mai înainte, tânjeşte după ce aude. Vocea dulce a lui Rapunzel „a atins adânc inima lui"şi, de fiecare dată când vine în pădure, este atras de turnul fermecat. Aici avem din nou lumea realităţii exterioare şi reprezentantul său care are nevoie de hrană ce poate veni doar de la lumea internă cu energiile sale arhetipale. Ceea ce sperăm şi lucrul pe care povestea pare să-l pregătească în diferitele sale etape este o relaţie între aceste două lumi - nu una să fie înghiţită de cealaltă, cum i s-a întâmplat până acum sărmanei Rapunzel.

Am remarcat de asemenea că prinţul este un Trickster, dar în forma sa pozitivă. Nu se poate căţăra în turn, dar o aşteaptă pe bătrâna .Doamnă Gothel şi respectă „ritul de intrare" („Rapunzel, Rapunzel, lasă-n jos părul tău"). Apoi, el foloseşte acest ritual pentru a intra fără invitaţie. Acesta este un bun exemplu al modului în care energia schimbătoare de formă din psihic, Tricksterul, străpunge graniţele care altfel ar fi închise defensiv şi înfăptuieşte o *coniunctio* creativă înainte ca Rapunzel să ştie ce s-a întâmplat. Prinţul de asemenea păcăleşte Tricksterul-vrăjitoare, pătrunzând fără ştirea ei. Aceasta este o temă frecventă în basme şi mituri, atunci când ceva nou şi fragil urmează să capete existenţă şi „puterile dominante", întotdeauna tiranice, se opun acestui lucru. Când copilul Cristos se naşte, de exemplu, regele Irod dă un edict pentru a se ucide toţi copiii sub doi ani. Numai un

truc şi fuga în Egipt au salvat copilul. Şi în basmul nostru, noua întâlnire cu fragila Rapunzel este împiedicată de vrăjitoare şi de ale sale „vrăji" posesive.

Părul lui Rapunzel constituie calea de acces către interiorul şi în afara turnului atât pentru Prinţ, cât şi pentru vrăjitoare. Dacă ne gândim la părul lui Rapunzel ca fiind o imagine a nevinovăţiei şi a inconştientului ei - ca minte plină de fantezii care există într-o stare neiniţiată - imaginea sugerează că pura fantezie serveşte ca unică legătură cu realitatea în acest stadiu. în cele din urmă, această scară de păr va trebui să fie înlocuită prin mijloace mai realiste. Rapunzel spune: „Eu nu ştiu cum să ajung jos" şi cere Prinţului să aducă fire toarse, ghem cu ghem, pentru a construi o scară care ar înlocui părul ei. Ca şi în cazul pacienţilor noştri Rapunzel, trebuie să apară mai întâi o relaţie în fantezie (transferul „oglindă" şi „gemelar" la Kohut) şi realitatea trebuie să fie introdusă puţin câte puţin („deziluzionarea adecvată fazei" la Kohut). Citind mai departe povestea noastră, ştim că acest proces în paşi mici, analog şedinţelor de terapie săptămânale, este întrerupt de o criză în care scara de păr a fanteziei lui Rapunzel este dintr-o dată tăiată. Dar, înainte de această criză, elementul de fantezie predomină şi asigură legătura majoră între lumea din interior şi cea din afara turnului. în paralel cu acest nivel „magic" o legătură mai realistă este ţesută, odată cu firele aduse ghem cu ghem de către Prinţ. 0 nouă conexiune-la-realitate este pe cale să se construiască prin vizitele nocturne ale Prinţului.

Implicaţiile pentru tratament

în situaţia psihoterapeutică din acest stadiu, povestea noastră corespunde începutului transferului pozitiv şi nu există nicio terapie pentru traumă care să funcţioneze fără acesta. Avem aici o descriere a începuturilor încrederii şi reînnoirii speranţei că o legătură între lumea internă a pacientului chinuit şi lumea"reală"ar putea fi stabilită. Pacientul începe să se relaxeze, lăsând în mâinile terapeutului sarcina autoliniştirii. Acesta este un moment de posibilitate enormă, dar de asemenea o perioadă de pericol mortal pentru pacient şi, aşa cum a spus Winnicott, una de dependenţă profundă în care şinele îngrijitor cedează funcţiile sale unei persoane reale. Dar, dacă totul merge bine la început, în jurul persoanei terapeutului se formează o minunată iluzie de susţinere, terapeutul purtând acum imago-ul Prinţului şi posibilitatea unei „nunţi" între Şinele uman şi cel „regal". Pacientul începe să viseze şi speră din

nou. Depresia se transformă în posibilitate. Pare astfel că viaţa poate fi trăită din nou. Orele de terapie devin evenimentele majore ale săptămânii pacientului. în acest stadiu, poate exista o dorinţă de reciprocitate totală - o nevoie insaţiabilă pentru dragostea terapeutului. Această iubire este ca o îmbrăţişare care ţine fragmentele de aşchii din inima zdrobită a Sinelui-copil al pacientului, asemenea unui părinte care ţine un copil care tocmai a fost traumatizat. Speranţa este contagioasă şi, în această etapă, terapeutul poate începe să aştepte cu nerăbdare şedinţele cu pacientul. Adesea, va descoperi el însuşi că este disponibil pentru nevoile suplimentare ale acestuia şi, simţind eul pacientului traumatizat, va fi instinctiv mai generos decât de obicei cu timpul său, cu atenţia şi cu grija faţă de acesta.

Povestea spune că inima Prinţului a fost atinsă adânc de cântecul lui Rapunzel, adică el este fermecat de ea. Acesta este un contra- transfer, de asemenea o stare modificată pentru terapeut. Povestea spune că Prinţul se caţără în turn pe şuviţele lungi ale părului-fantezie. Cu alte cuvintem, şi el lasă în urmă lumea realităţii.

Ceea ce este sacrificat în această perioadă de lună de miere terapeutică este duritatea unei realităţi traumatice care a pătruns în lumea pacientului prea repede, înainte ca el să fi dezvoltat capacităţi simbolice. Această lume este cea restaurată acum de conexiunea „magică" dintre protagonişti. La fel ca Rapunzel şi Prinţul, terapeutul şi pacientul au tendinţa de a uita de munca pe care trebuie să o facă împreună. 0 amăgire reciprocă se produce, dar este una benignă şi necesară. De exemplu, în povestea noastră am observat că Rapunzel şi Prinţul sunt uşor necinstiţi unul cu celălalt, adică întâlnirea lor este o iluzie susţinută de un clivaj necesar a părţii celeilalte din fiecare. Rapunzel îi apare Prinţului ca o frumoasă victimă inocentă şi unelteşte cu el împotriva vrăjitoarei, care rămâne secretul ei. Ea nu-l prezintă bătrânei Doamne Gothel. El va trebui să o întâlnească mai târziu. Similar, Prinţul o face pe Rapunzel să creadă că el este identic cu partea bună (aducătoare de hrană) a vrăjitoarei, cu scopul de a ajunge la ea. Deci, el se prezintă ca persoana care hrăneşte şi iubeşte. El nu menţionează limitele realităţii sale, alte responsabilităţi ale sale din regatul de acasă. Atunci se eliberează o mare cantitate de energie de tip *coniunctio*, dar după cum Edward Edinger a ilustrat, aceasta este *o „coniunctio inferioară",*

ceea ce în alchimie înseamnă uniunea unor substanţe care nu au fost încă suficient diferenţiate (a se vedea Edinger, 1985: 211 *sqq.).* Pentru ca o *„conunctio superioară”* să se înfăptuiască sunt necesare proceduri suplimentare. între Rapunzel şi Prinţ, sau între pacient şi terapeut, este stabilită o „iluzie de transfer” vindecătoare, iar acest lucru aduce cu el o legătură reînnoită cu lumea care fusese înainte golită de fantezie - nepovestită, nerăscumpărată. Dar această legătură va trebui să supravieţuiască unui test al părţii întunecate, care urmează să-şi facă apariţia.

RAPUNZEL: PARTEA 4

Vrăjitoarea nu a observat nimic, până când Rapunzel i-a spus:”Spune-mi Doamnă Gothel, cum se întâmplă că eşti mult mai grea când te ridic decât tânărul fiu al regelui - el ajunge la mine într-o clipă”.”Ah! Copil rău”, a strigat vrăjitoarea, „Ce-mi aud urechile! Am crezut că te-am izolat de toată lumea, şi totuşi m-ai înşelat!” în furia ei a apucat pletele frumoase ale lui Rapunzel, le-a înfăşurat de două ori în jurul mâinii stângi, a luat o pereche de foarfece cu mâna dreapta, le-a tăiat, iar împletiturile minunate au căzut la pământ. Şi a fost atât de nemiloasă că a dus-o pe sărmana Rapunzel într-un deşert, unde avea să trăiască în mare durere şi suferinţă.

în aceeaşi zi în care a dat-o afară pe Rapunzel însă, vrăjitoarea a legat împletiturile pe care le tăiase de cârligul ferestrei, iar când fiul regelui a venit şi a strigat:”Rapunzel, Rapunzel, lasă-n jos părul tău”, ea a lăsat părul jos. Fiul regelui a urcat, dar în loc să o găsească pe draga lui Rapunzel, a găsit vrăjitoarea, care se uita la el cu priviri rele şi veninoase. „Aha” a strigat ea batjocoritor;”Ai vrea să o iei pe draga ta, dar frumoasa pasăre nu mai cântă în cuibul ei; a prins-o pisica şi te va zgâria pe ochi şi pe tine. Rapunzel este pierdută pentru tine; nu o vei mai vedea vreodată”. Fiul regelui a fost cuprins de durere şi disperare şi a sărit jos din turn. El a scăpat cu viaţă, dar spinii în care a căzut i-au străpuns ochii. Apoi a rătăcit aproape orb prin pădure, nu a mâncat nimic altceva decât rădăcini şi fructe de pădure, s-a tânguit şi a plâns pentru pierderea dragii sale soţii. Astfel, el a străbătut câţiva ani în mizerie şi a ajuns în deşert, unde Rapunzel cu gemenii cărora ea le-a dat naştere, un băiat şi o fată, trăia în mizerie. El a auzit un glas şi i se părea atât de familiar că a mers către el. Iar când s-a apropiat, Rapunzel l-a recunoscut, l-a îmbrăţişat şi a plâns. Două dintre lacrimile ei au umezit ochii Prinţului, iar el a putut vedea la fel ca înainte. Prinţul a condus-o la împărăţia lui, unde a fost primită cu buc urie şi au trăit mult timp după aceea, fericiţi şi mulţumiţi.

Aici avem deznodământul poveştii noastre, ceea ce Jung ar numi „criza şi liza” visului. Am putea numi această parte „ruptură în membrana simbiotică”, ceea ce Melanie Klein a numit „poziţia depresivă”, iar Edinger *„coniunctio* superioară”. Aici, cele două lumi care au fost ţinute separat se reunesc izbindu-se furtunos, iar rezultatul este o teribilă dezamăgire. Este interesant modul în care aceste două lumi se intersectează, printr-o”scăparede limbă”. Freud a fost cel care a subliniat faptul că prin astfel de *acte ratate,* materialul disociat îşi croieşte drum în conştiinţă - doar pentru a fi

reprimat din nou. în povestea noastră, lumea vrăjită a turnului este penetrată printr-o trădare care este provocată de un Trickster. Mitologic vorbind, acest lucru este echivalent cu şarpele din Grădina Edenului care a tentat-o pe Eva să mănânce mărul. Există întotdeauna o dorinţă pentru mai mult decât iluzie - pentru alteritate, pentru o viaţă potenţial fermecată în lumea reală. Iar agresiunea este o parte importantă a acestui proces. Rapunzel începe să îşi dorească lucruri din lume şi prin aceasta îşi trădează vrăjitoarea iubită, stârnindu-i furia.

Implicaţiile pentru tratament

în terapie,"momente"ca acesta apar, de obicei, atunci când pacientul schizoid găseşte curajul de a cere lucruri reaie terapeutului, adică cereri transferenţiale pe care terapeutul nu le poate satisface, chiar dacă ar vrea. Limitele sincere ale terapeutului duc la „deziluzie" şi retraumatizare. Analistul este de asemenea traumatizat şi îngrozit. Toate intenţiile sale bune par brusc să nu făcut nimic altceva decât să creeze o iluzie hidoasă - o co-dependenţă cu Rapunzelul din pacient. Ambele părţi suferă o pierdere deziluzionată în acest stadiu. Pacientul a crezut că terapeutul ar fi cu adevărat legătura vieţii cu lumea - că va îndeplini într-adevăr această promisiune şi va fi un Prinţ. Terapeutul a crezut că pacientul va fi într-adevăr vindecat numai prin empatie şi înţelegere şi va renunţa la cererile neîncetate de relaţie, empatie şi hrănire liniştitoare. în schimb, spre dezamăgirea lor reciprocă, nevoile din „membrana simbiotică" sunt neîncetate, nesăţioase şi niciodată nu par a fi îndeplinite. în această etapă, răbdarea terapeutului poate ajunge la limite. Fiind tot mai iritat, terapeutul constată că fiecare interpretare este traumatică, fiecare concediu, fiecare amintire din viaţa sa reală pare a provoca suferinţe incredibile pacientului Rapunzel. în acest moment, există de obicei un eveniment care generează o ruptură. De obicei, terapeutul face o trecere la act.

De exemplu, o dată am mărit preţul şedinţei în cazul unei tinere. Numesc aceasta o trecere la act pentru că a fost prima majorare de preţ în cinci ani şi, prin urmare, a fost una mare, de zece dolari pe oră. Am anunţat acest lucru la începutul şedinţei. S-a uitat la mine cu indiferenţă, insistând că nu are nicio reacţie deosebită la acest lucru - totul este bine - doar să-i trimit factura; nici nu a dorit să se gândească la asta. O oră mai târziu, m-a sunat furioasă şi a anulat următoarea programare. Aici, a intervenit vrăjitoarea lui

Rapunzel. Apoi au urmat insulte şi ameninţări de suicid. A doua zi am primit o scrisoare plină de scuze pentru furia ei şi de autoacuzaţii pentru firea ei impulsivă (aici, vrăjitoarea s-a întors din nou în interior, învi- nuind sinele-copil). în şedinţele care au urmat, această pacientă a fost capabilă să descrie panica pe care a simţit-o la gândul că a distrus relaţia cu furia ei (aceasta era o fată care avusese accese de furie în copilărie şi de fiecare dată fusese pedepsită tot mai sever).

Erupţia de furie a pacientei a fost începutul a nenumărate confruntări care au urmat între vrăjitoarea ei şi limitele mele realiste. Am început să-mi stabilesc limitele, să închei şedinţele la timp, să înfrunt cererile transferenţiale în loc să le dau la o parte - aducând de fiecare dată pacientul înapoi la realitatea paradoxală a ceea ce făceam împreună.

în timpul acestei faze foarte furtunoase din cadrul lucrului terapeutic este necesară o combinaţie delicată de reasigurare şi fermitate. Este foarte dificil pentru pacienţii cu traume să îndure toate acestea fără să aibă asigurarea unei relaţii reale posibile după terapie. De multe ori, aceşti pacienţi nu pot trece peste „cruzimea" cadrului terapeutic analitic. Cum pot ei să-şi exprime fanteziile secrete din transfer, de exemplu, atunci când analistul nu va face decât să-i umilească prin tăcere şi, câteva minute mai târziu, îi va conduce afară pe uşă şi va primi următorul „caz"? Oricât de dureroasă poate fi această experienţă pentru pacientul cu traumă timpurie, adevărul este - şi uneori conştientizarea contează pentru pacient - că în psihoterapie există tot timpul o „relaţie reală" şi una „iluzorie" între analist şi pacient. Mai mult decât atât, acceptarea tensiunii dintre cei doi este necesară pentru ambele părţi, pentru că, în viaţa pacientului, polarităţile esenţiale ale condiţiei umane au evadat în fantezie şi acum vor să evadeze din nou prin rezistenţă la transfer. Pentru terapeut, conţinerea acestei tensiuni îl face să revină la limitele umane a ceea ce poate fi oferit în mod realist oamenilor răniţi traumatic din practica lui - în ciuda profundei speranţe/fantezii a terapeutului de a salva pacientul de la toate suferinţele „nedrepte" provocate de circumstanţele vieţii.

în povestea noastră, această fază furtunoasă a trecerii prin mecanismele defensive de autoîngrijire este imaginată prin faptul că amândoi, Rapunzel şi Prinţul orb, rătăcesc prin deşert, Rapunzel cu gemenii ei, „care trăiesc în mizerie" şi Prinţul plângând pierderea „dragii lui soţii", care era, bineînţeles, o soţie pe care a întâlnit-o în „iluzia turnului".

întrebarea pe care povestea noastră ne-o adresează nouă este cum ar putea fi recuperată această iluzie la un alt nivel - cu alte cuvinte, cum transformăm vraja în farmec [al vieţii].

Aici este locul unde abordarea jungiană oferă un element esenţial de înţelegere. Lumea internă a sistemului arhetipal de autoîngrijire este într-un sens o"iluzie-turn"- o fantezie grandioasă, atotputernică, împlinitoare a dorinţelor, retrasă în interior pentru a evita durerea insuportabilă a unei realităţi contaminate în mod traumatic. Aceasta a fost abordarea lui Freud faţă de lumea internă şi imagistica „religioasă". Dar, într-un alt mod, turnul lui Rapunzel şi vrăjitoarea descriu realitatea numinoasă a stratului arhetipal al psihicului, iar această realitate este la fel de „reală" precum realitatea exterioară privită cu atâta suspiciune de vrăjitoarea lui Rapunzel. După cum am văzut, Jung a adoptat cuvântul „numinos"dintr-un important studiu al lui Rudolph Otto asupra naturii experienţei religioase în diferite culturi. Otto a arătat că numinosul este o *categorie a experienţei,* precum iubirea sau agresivitatea, dar o categorie a experienţei care exprimă cu unicitate ce înseamnă a fi om. Pentru Jung, nu mai era mult până la a „localiza" teoretic această putere misterioasă, care inspira veneraţie, în cel mai profund strat al psihicului - dimensiunea sa *colectivă* sau religioasă. Deci, în conformitate cu argumentele pe care le aducem aici, atunci când trauma loveşte şi vrăjitoarea vine să salveze spiritul uman,"lumea"arhetipală care se deschide prin abisul catastrofei exterioare este o *lume care deja aşteaptă să fie descoperită*. Această lume nu este „creată" de către eu, în scopul de a oferi iluzia necesară (cum credea Freud). Aceasta este plasată în serviciul „iluziei", în scopul de a apăra spiritul personal, dar aceste mecanisme defensive arhetipale sunt un fel de miracole, de sine stătătoare şi ajută la supravieţuirea organismului.

Problema apare, după cum am văzut, în dorinţa disperată a sinelui-Rapunzel pentru o viaţă reală într-o lume a turnului care începe să devină tot mai persecutorie. Partea care îngrijeşte din energiile numinoase începe să facă loc părţii diabolice, distructive. Acestea sunt părţile luminoase şi întunecate ale numinosului şi reprezintă versiuni amplificate ale „iubirii" şi „agresivităţii", pe care pacientul traumatizat nu a putut să le „umanizeze" într-un proces de dezvoltare normală, cu faze de tranziţie.

în povestea noastră, atât Rapunzel, cât şi Prinţul par să fi căzut sub latura persecutorie, distructivă a sistemului de autoîngrrjire pe măsură ce fiecare se luptă într-o lume scindată, nerăscumpărată a suferinţei. „Zidul" care separă reapare sub forma unui pustiu de netrecut care îi desparte - fiecare l-a pierdut pe celălalt. Dar apoi Prinţul aude vocea lui Rapunzel - o repetare a ceea ce s-a întâmplat la început, când călărea spre turn. El rătăceşte orbeşte spre această voce, până când Rapunzel îl recunoaşte, cade la gâtul lui, plânge şi lacrimile ei îi vindecă vederea. în această imagine, avem o descriere frumoasă a modului cum durerea vindecă legătura pierdută cu lumea numinosului.

în acest moment din situaţia terapieutică curg de asemenea multe lacrimi. Pacientul şi terapeutul trec prin momente în care relaţia pare a fi complet ruptă. Şi totuşi, dacă tensiunea este menţinută în această perioadă, este posibilă o adevărată „coniunctio". Unul din factorii de vindecare în această perioadă de lucru este faptul că, de această dată, „trauma" terapeutică vine după o perioadă de „iluzie" esenţială a sinelui-obiect, în care o adevărată „sarcină" poate apărea în relaţie. Chiar şi cu rezolvarea acestei iluzii, există o diferenţă faţă de momentul traumatic timpuriu din viaţa pacientului. în primul rând, a avut loc o unire adevărată; în al doilea, de la pacient este auzit un protest complet - protestul nu se poate întâmpla în copilărie. în doze mici, aceasta este otrava care vindecă. Ştim că imunitatea se dezvoltă doar prin injectarea organismului care provoacă boala. Numai această retraumatizare diluată ajunge la durere. Şi acesta este un proces reciproc. Terapeutul trebuie de asemenea să recunoască propria sa „deziluzionare". O parte esenţială a lucrului meu cu pacienta de mai sus, de exemplu, a fost recunoaşterea propriilor mele probleme. Pacienta trebuia să vadă că sufeream şi eu, înainte de a putea simţi latura reparatorie a furiei ei şi de a vărsa lacrimile care puteau vindeca ochii relaţiei ei rănite cu realitatea. Trebuia să mă vadă luptând cu reacţii autentice la furia şi dragostea ei înainte de a putea adera la aşteptările mele de a se lupta cu ale ei. în acest proces, umanitatea terapeutului se distinge de cruzimea perfecţionismului îngrijitorului intern al pacientului. Lupta care urmează, împreună cu pacientul, reprezintă o realitate umană mai cuprinzătoare, într-un fel, comunitatea umană extinsă în care pacientul nu a intrat niciodată complet. Aceasta este partea esenţială a travaliului de doliu din această etapă.

Când pacienţii noştri Rapunzel se simt mai bine, chiar dacă viaţa lor exterioară devine mai animată de adevăratul lor sine, ei trec totuşi printr-o perioadă tristă din cauza fricii de a pierde lumile interne - sau aşa simt ei lucrurile - un fel de sacrificare agonizantă a ceea ce simt a fi propria lor „copilărie” Ei nu vor să renunţe la „lumea lui Dumnezeu” pentru superficialităţile goale ale vieţii din „lumea aceasta” cu banalităţile şi minciunile sale. Cu toate acestea, viaţa în lumea exterioară începe să fie mai reală şi autentică. La fel ca Rapunzel, ei sunt provocaţi

să renunţe la identificarea lor cu lumea inflaţionată a vrăjii şi, după „cădere” să recupereze relaţia cu ceea ce farmecă. Aceasta este ceea ce înseamnă „fericiţi până la adânci bătrâneţi” din poveştile noastre cu zâne - nici a trăi în extaz, pe de o parte, nici într-o „realitate” goală, pe de altă parte, ci a trăi într-o lume în care zidul dintre imaginaţie şi realitate se retrage şi devine o graniţă flexibilă. înseamnă mai mult decât suferinţa cotidiană a lui Freud. Este vorba despre trăirea unei vieţi la care se poate visa şi în care lupta pentru a realiza visul poate fi împărtăşită cu alte

persoane care fac acelaşi
lucru

.PSYCHE ŞI DAIMONUL IUBIT

Povestea lui Eros şi Psyche, spusă ca uri scurt interludiu într-un roman mai lung, *Măgarul de aur,* de scriitorul roman Lucius Apuleius, s-a dovedit a fi

irezistibilă pentru teoreticienii jungieni.ErichNeumann a adaptat povestea (Neumann, 1956) şi a fost primul care a interpretat-o. El a abordat povestea ca o paradigmă a dezvoltării feminine. Prin contrast, atât von Franz (1970), cât şi Ulanov (1971), o văd ca pe un model de dezvoltare a animei la bărbaţi. James Hillman (1972), o vede ca pe o dramă arhetipală - un portret metaforic al dorinţei lui Psyche pentru Eros şi a lui Eros pentru Psyche şi, recent, Lena Ross a interpretat povestea ca fiind „lupta pentru separarea din colectiv menţinând în acelaşi timp o relaţie cu divinul" (Ross, 1991:65).Spre deosebire de analizele de mai sus, vom aborda această poveste ca o portretizare a ceea ce am descris ca fiind sistemul arhetipal de autoîngrijire şi de „salvare" (de către Eros) a unui eu traumatizat nevinovat (Psyche). în această poveste, salvatorul lui Psyche se dovedeşte a fi un daimon-iubit şi, la fel ca în povestea lui Rapunzel, aici se descrie vindecarea traumei ca un proces în două etape, în care mai întâi sunt întâlnite aspectele iubitoare de protecţie ale lui Eros şi mai târziu aspectele daimonice. Pe măsură ce povestea progresează, atât Eros, cât şi Psyche trebuie să sufere pierderea iluziei astfel încât, în cele din urmă, să poată funcţiona o relaţie între eul legat de realitate şi puterile numinoase ambivalenţe reprezentate de Eros, atât în forma lui de protecţie, cât şi de persecuţie. Eros/Psyche reprezintă o diadă ce seamănă mai mult cu diada vrăjitoare/Rapunzel, iar această structură arhetipală defineşte sistemul de autoîngrijire al pacientului traumatizat, cu *rezistenţă* iniţială la schimbare şi de acceptare finală a inevitabilităţii schimbării (care este o parte a condiţiei fiinţei umane).

Dacă vom aplica o metaforă gnostică pentru această dezvoltare în povestea noastră, am putea

spune că procesul în două etape delimitează un fel de coborâre în două etape a spiritului în materie - o *încarnare a spiritului personal (daimon) în corp*. în capitolul 4, am descris acest proces cu referire la

noţiunea „locuirii" a lui Winnicott. în acest capitol, vom vedea că locuirea pare să aibă loc într-un proces în două etape. în prima etapă, eul alienat (traumatizat) al naraţiunii (Psyche sau Rapunzel) este „capturat" de un daimon de protecţie (vrăjitoare sau zeu) şi spulberat într-un castel fantezie sau turn. După un timp suficient în această cameră transformaţională, hrănit în fiecare noapte cu ambrozia Daimonului său îngrijitor, eul nevinovat şi neiniţiat al naraţiunii este suficient de puternic (şi Psyche, şi Rapunzel sunt însărcinate) să rişte alienarea faţă de partea pozitivă a Sinelui cu care acesta a ajuns să se identifice.

în acest moment, are loc un *sacrificiu* şi este iniţiată etapa a doua. Acest moment de sacrificiu pe care l-am văzut în cazul lui Rapunzel în momentul când ea şi Prinţul o înfruntă pe bătrâna doamnă Gothel şi sunt alungaţi din turn, rezultă într-un proces de suferinţă şi înstrăinare, la fel cum (în povestea noastră curentă) Eros şi Psyche suferă din cauza „părţii întunecate" a iubirii lor fericite. Dar această suferinţă include elementul intern pozitiv *(în utero*) şi este, prin urmare, complet diferită de suferinţa neregenerată cu care încep poveştile noastre. Acesta reprezintă suferinţa unui eu sacralizat - un eu aflat acum sub îndrumarea Sinelui şi a energiilor sale individuante.

EROS ŞI PSYCHE[1]: PARTEA 1

Trăia o dată un rege şi o regină care aveau trei fiice şi una dintre ele, Psyche, era atât de frumoasă, încât bărbaţii rămâneau fără grai în
prezenţa ei şi au început să o venereze ca şi cum ar fi fost zeiţa Afrodita însăşi. Surorile ei mai puţin frumoase se căsătoriseră cu diferiţi regi. Cu toate acestea, potenţialii peţitori o admirau pe Psyche numai de la distanţă, lăsând-o în nefericirea ei, cu spiritul frânt, în timp ce ea ura în inima ei însăşi frumuseţea care a făcut-o inaccesibilă. Aflat în dilemă, tatăl lui Psyche a consultat oracolul lui Apollo pentru a găsi un soţ pentru ea şi a primit vestea că Psyche

era pregătită pentru căsătoria cu un dragon monstruos, şi astfel, cu mare plâns şi jale, a fost dusă pe un munte singuratic să aştepte căsătoria cu daimonul.

Între timp, Afrodita, care a fost profund jignită că un simplu muritor ar putea să-i ia locul de zeiţă a frumuseţii, l-a chemat pe

băieţelul ei senzual Eros şi l-a implorat să o răzbune, făcând-o pe Psyche să se îndrăgostească de cel mai josnic dintre bărbaţi - „unul atât de frânt, încât nefericirea sa să nu aibă pereche în toată lumea" (5). Trimis cu sarcina răzbunătoare de mama sa, Eros a găsit-o Psyche tremurând pe un colţ de stâncă a! muntelui singuratic. Plutind departe cu Vântul de Vest, el a purtat-o uşor în jos într-o dumbravă frumoasă lângă o fântână transparentă cu apă cristalină. în mijlocul dumbrăvii, se afla un palat „construit nu de mâini omeneşti, ci prin iscusinţa unui zeu" (9).

Ademenită de farmecul şi frumuseţea palatului miraculos, Psyche a văzut o mare bogăţie cum nu mai văzuse niciodată. Copleşită de bucurie, a auzit voci fără trup care au invitat-o să se destindă şi i-au servit mâncăruri delicioase şi vin ca nectarul, apoi i-au cântat ca un cor invizibil, în acea noapte, sub mantia întunericului, soţul ei necunoscut a venit, a făcut dragoste cu Psyche şi a plecat în grabă, înainte de ivirea zorilor. Şi aşa a fost pentru multe nopţi şi zile.

Dar între timp, părinţii lui Psyche erau tot mai îmbătrâniţi şi slăbiţi de durere, la fel ca şi surorile ei mai mari. Urcând la stânca unde Psyche a fost părăsită, s-au bătut cu pumnii în piept şi au plâns pentru pierderea lui Psyche, până când, în cele din urmă, tânăra frumuseţe, ea însăşi copleşită de durere, îl convinge pe necunoscutul ei soţ să le permită să o viziteze, îndeplinindu-i dorinţa, Eros le poartă cu Vântul de Vest pe cele două surori în palatul său, dar îi cere lui Psyche să promită - sub ameninţarea că l-ar pierde pentru totdeauna - să nu spună nimic despre soţul ei sau despre înfăţişarea lui.

Văzând bogăţia averii ei cereşti, surorile lui Psyche roase de invidie s-au întors acasă pline de furie şi au născocit un plan împotriva ei. Simulând mâhnirea, cu părul smuls şi feţele sfâşiate, s-au întors din nou la stâncă. între timp, sărmanei Psyche îi era dor de surorile ei mai mult ca oricând şi l-a convins pe Eros să le permită o a doua vizită, apoi o a treia.

„Vezi" a spus el, „în ce pericol mare eşti?... Lupoaicele mincinoase au ţesut un complot adânc împotriva ta ce urmăreşte să te convingă să cauţi să-mi cunoşti faţa pe care, după cum ţi-am spus, dacă o vei vedea o dată, nu o vei mai vedea niciodată. Şi astfel, dacă în continuare aceste viclene spirite rele vin încoace... să nu spui nimic cu privire la soţul tău. Pentru că, în curând, vom avea un copil pe care chiar acum pântecele tău îl poartă. Dacă vei păstra

secretul meu în tăcere, el va fi un zeu; dacă îl dezvălui, va fi un muritor" (19).

În cele din urmă, surorile lui Psyche au născocit o înşelăciune la fel de vicleană şi i-au spus surorii lor:"Eşti fericită pentru că trăieşti în ignoranţa binecuvântată a acestui blestem al

diavolului tău şi nu ai nicio bănuială asupra pericolului ce te paşte... Noi am aflat adevărul... Cel care ţi se alătură în taină noaptea este un şarpe uriaş cu o mie de cozi încâlcite; picură sânge şi otravă mortală din gât şi din oroarea cavernoasă a gurii sale căscate. Aminteşte-ţi oracolul lui Apollo, care a proclamat că ar trebui să fii mireasa unui animal feroce... A sosit timpul să alegi dacă să le crezi pe surorile tale... sau să-ţi găseşti mormântul în măruntaiele unui monstru crud" (22-3).

Sărmana Psyche a fost copleşită de oroarea acestei veşti triste. Purtată dincolo de limitele raţiunii şi tremurând de durere, a hotărât să se uite la iubitul ei necunoscut şi, dacă este necesar, să-l omoare în somn, aşa cum o sfătuiseră surorile ei."Nerăbdarea, nehotărârea, îndrăzneala şi teroarea, neîncrederea şi furia, toate se luptau în ea şi, lucrul cel mai rău dintre toate, în acelaşi corp, ura fiara şi iubea soţul"(25).

Cu toate acestea, când a venit ora stabilită şi Eros a adormit, ea a aprins o lampă şi l-a văzut pe frumosul Eros, cel mai frumos dintre zei. Înţepându-se în una dintre săgeţile sale, Psyche s-a îndrăgostit de dragoste. S-a aruncat asupra lui într-un extaz al iubirii, dar în acel moment uleiul din lampă a sfârâit şi o picătură a căzut pe Eros. Sărind din pat, secretul său fiind acum trădat, Eros se smulse din sărutările lui Psyche şi zbură departe fără niciun cuvânt.

La fel ca în cele mai multe basme, povestea noastră începe cu un dezecjilibru între lumea numinoasă a zeilor şi tărâmul uman. Cu alte cuvinte, ceva a mers prost în *medierea* energiilor arhetipale şi dezechilibrul va trebui să fie corectat. în povestea lui Rapunzel, am văzut cum un zid separă aceste două cuvinte (ca în tulburările schizoide) şi cum, treptat, prin diferite figuri mediatoare şi prin suferinţa lui Rapunzel şi a prinţului ei, cele două lumi s-au întrepătruns şi, în cele din urmă, s-au integrat. în Eros şi Psyche nu avem un zid între numinos şi real, ci *mai degrabă o utilizare defensivă a numinosului de către un eu-realitate inadecvat constituit*. Aceasta este problema narcisismului, de exemplu, identificarea eului cu frumuseţea, bogăţia sau faima - toate valorile colective care inflaţionează eul cu energii arhetipale numinoase

care nu-i aparţin de drept acestuia. Psyche este”inflaţionată”de dorinţa celorlalţi (ea poartă proiecţiile lor), dar dorinţa ei este ne-trezită.”Spiritul ei este frânt”, iar ea este plină de ură de sine - exact ceea

ce am văzut la moştenirile traumelor timpurii. Numai frumuseţea ei exterioară susţine stima de sine. Lăuntric ea este goală şi fără un sine autentic.

în această situaţie îngrozitoare, abandonată de către dragostea umană şi destinată doar robiei unui iubit-daimon, Psyche este în aceeaşi situaţie dificilă ca şi Doamna Lunii a lui Jung, după violarea ei incestuoasă de către fratele ei (capitolul 3). Cu toate acestea, „nevoia omului este folosită de zeu”, iar în acest moment de suferinţă insuportabilă, o „fiinţă” transcendentă vine să salveze eul asediat, purtându-l departe într-un peisaj interior mitic, dizolvându-l în energiile divine, astfel încât să se poată recupera. în acest caz, Daimonul iubit al lui Psyche nu este nimeni altul decât „Iubirea” însăşi. Cu toate acestea, acest”Eros”este cel care, aparent, are nevoie de propria sa dezvoltare, pentru că l-am întâlnit pentru prima dată în istoria noastră ca fiind nimic altceva decât băiatul mamei, posedat ca să spunem aşa, de mama sa divină, Afrodita, care-l sărută”cu buzele întredeschise”. Deci, povestea noastră se referă la salvarea şi transformarea *partenerului daimonic al acestui eu,* care este tras în jos în activităţile omeneşti din dragoste pentru această parte feminină rănită a Sinelui.

EROS CA DAIMON

Inspirându-ne din Grotstein (1984), am remarcat în epigraful capitolului 1 că atunci „când inocenţa a fost privată de drepturile ei, devine un spirit diabolic”. în conformitate cu această analiză, am putea crede, în cel mal bun caz, despre acest zeu Eros, că este spiritul personal inviolabil sau daimonul care a scăpat din sinea lui Psyche, atunci când spiritul ei a fost frânt. în capitolul 2, am explorat cum în trauma timpurie există o inversare a ceea ce Winnicott numeşte locuirea, iar

polii somatici şi spirituali ai arhetipului sunt disociaţi. Am speculat că unul dintre motivele pentru această divizare a fost necesitatea de a păstra *spiritul personal inviolabil* şi că Sinele, reacţionând la traume, a fost

agentul de organizare pentru o *dezmembrare a experienţei,* necesară pentru supravieţuire. în exemplele noastre clinice, am văzut de asemenea modul în care, atunci când se întâmplă acest lucru, Sinele constelează în mod negativ, împiedicând de fapt integrarea sau individuarea, şi cum, protejând spiritul personal, acesta totodată îl persecută sau îl întemniţează.

Dacă ne gândim la Sine ca la acea plenitudine potenţială a personalităţii care caută neîncetat încarnare în eu şi în relaţii-obiect, atunci dezmembrarea sau ruperea relaţiei sale cu eul realităţii pe care trauma o forţează, se înţelege atunci că S*inele, ca să spunem aşa, s-a sacrificat* - de exemplu, a sacrificat însăşi esenţa sa, *care este relaţia.* Ca daimon sau zeu (Eros) în naraţiunea noastră, şi-a distrus potenţialul său de încarnare-realitate (Psyche) - s-a dezmembrat, ca să spunem aşa, prin dezmembrarea relaţiei sale cu eul şi cu lumea. Perechea rezultată Eros/Psyche, reprezintă cele două jumătăţi ale unităţii originare personal/transpersonal (interior/exterior), care a fost dezmembrată prin traumă. Ca şi omul originar al lui Platon, care a fost tăiat în două, fiecare jumătate căutându-şi mereu perechea sa, perechile Eros/Psyche sau Sine/eu sunt acum separate radical şi, în cazul în care acestea urmează să fie reunite, va fi nevoie ca persoana gazdă a acestui proces să găsească o nouă capacitate de a trăi suferinţa afectelor arhetipale ale lui Psyche. Această nouă capacitate de a suferi este întotdeauna o *redescoperire* bazată pe *rememorarea* momentelor anterioare din viaţa pacientului când dependenţa era posibilă şi iubirea era binevenită. Această rememorare poate avea loc numai într-o relaţie de dragoste cu o altă persoană şi am arătat în mod repetat rezistenţa la această iubire, rezistenţă pe care Sinele dezmembrat o ridică. în psihanaliză, această relaţie de dragoste apare

în transfer şi, odată cu ea, toţi factorii transpersonali de unificare pe care transferurile îi pun în mişcare.

în povestea noastră şi în mitologie, în general, „factorii transpersonali de unificare" sunt fiinţe

intermediare sau daimoni care leagă domeniul pur spiritual al zeilor şi rasa umană pământească, în *Banchetul* lui Platon, Socrate îl menţionează pe Eros ca fiind chiar un astfel de daimon sau spirit puternic, la jumătatea distanţei dintre Divinitate şi om. Unul dintre ascultătorii săi îi pune o întrebare mai generală despre ce înfăptuiesc aceşti daimoni sau spirite, iar el răspunde:

Ei sunt mesagerii şi interpreţii care se mişcă între cer şi pământ, care zboară în sus odată cu rugăciunile noastre şi coboară cu răspunsurile şi poruncile cereşti, şi din moment ce ei se află între cele două stări, sudează ambele părţi laolaltă şi le îmbină într-un mare întreg. Ei formează mediul artelor profetice, al ritualurilor preoţeşti de sacrificiu, de iniţiere şi de incantaţie, de divinaţie şi de vrăjitorie, pentru ca divinul să nu se amestece direct cu omul, iar omul nu poate avea niciun contact, nici chiar în starea de veghe sau de somn, cu zeii decât prin intermediul lumii spiritelor, (von Franz, 1980a: 36)

Deci daimonicul este cel care serveşte ca zonă intermediară de experienţă, între lumea transpersonală, arhetipală, cu dinamismul său numinos - atât pozitiv, cât şi negativ - şi lumea pământească, umană a eului funcţional. Daimonii reprezintă Şinele în dinamismul său mediator. Atât ca Protectori, cât şi ca Persecutori, ei sunt părţi necesare ale sistemului de autoîngrijire, tocmai pentru că a existat o *mediere insuficientă* a violentelor energii arhetipale care curg prin eu în situaţii traumatice. Ştim că eul nu se poate desfăşura în conformitate cu imboldurile unui punct de control transpersonal, dacă nu există un mediu facilitator - dacă lumea arhetipală nu permite personalizarea într-un asemenea fel, încât imagistica sa grandioasă să fie redimensionată la proporţii umane. Fără acest lucru, este ca şi cum Şinele reorientează energiile sale de la *a trăi,* într-un ultim efort disperat, la *a*

conserva ceea ce a mai rămas din personalitatea adevărată, în speranţa unei posibile mântuiri în viitor. El „furnizează" eului-copil asediat o lume (palatul de cristal al lui Eros) în locul lumii pierdute de viaţă trăită

în contact cu realitatea. Cu alte cuvinte, Daimonul iubit este întruchiparea Sinelui întors asupra lui însuşi, nerăscumpărat de re-cunoaşterea umană.

în povestea noastră, Eros zboară cu marile sale aripi în vârful muntelui unde Psyche aşteaptă pentru a îndeplini poruncile mamei sale. Imediat ce vede suferinţa lui Psyche, simte că este copleşit de ceva ce nici chiar el nu poate controla şi este atras în jos, în lumea umană, trădându-şi propria mamă divină; astfel intră în mod voluntar în propriul său proces de transformare. Acest moment conţine paradoxul că dragostea se *trezeşte în Zeul Iubirii numai atunci când se apropie de suferinţa şi limitele umane.* în povestea noastră, divinul Eros este determinat să-şi trădeze perfecţiunea cerească datorită suferinţei unui suflet muritor. Acesta este un motiv de *întrupare* similar cu conceptul creştin timpuriu de „kenosis" (care în greacă înseamnă „a goli"), prin care Cristos, identificat cu unitatea atot-pătrunzătoare a Dumnezeirii, nedefinită, „s-a golit pe sine" de a sa plenitudine atotcuprinzătoare pentru a deveni om - pentru a deveni definit. Jung a crezut că a văzut în sacrificiul său voluntar o licărire a telosului sau a scopului final al psihicului, care nu era doar scopul eului, ci transformarea întregii personalităţi. Şinele nu pare să vrea o expresie (descărcare) nelimitată. El caută limitarea umană pentru a se transforma el însuşi.

PROTECŢIA DAIMONICĂ VS. ÎNCHISOARE

Lumea în care Eros o duce pe traumatizata Psyche ne este bine cunoscută acum, pornind de la turnul lui Rapunzel. Un mare merit al lui Jung a fost acela că a realizat adevărata natură a acestui sanctuar interior pornind de la traumatisme exterioare. Spre deosebire de Freud, care a văzut-o doar ca o lume sexuală, regresivă, care îndeplineşte dorinţele - în care eul s-a retras (regresie incestuoasă în uter), Jung şi-a

dat seama că eul regresiv a mers mai adânc, în stratul colectiv al psihicului, şi acolo s-a găsit susţinut de energii transper- sonale care erau absolut esențiale”progresului” său.

9

Libidoul regresiv aparent se desexualizează prin retragerea pas cu pas în stadiul presexual al celei mai fragede pruncii. Nu se opreşte nici acolo, ci se porneşte, ca să spunem aşa, înapoi la condiţia intrauterină, prenatală şi, părăsind în întregime sfera psihologiei personale, irupe în psihicul colectiv în care lona a văzut”misterele” („reprezentări colective”), când se afla în burta balenei. Libidoul atinge astfel un fel de condiţie incipientă, de care, asemenea lui Tezeu şi Peirithous, în călătoria lor spre lumea de dincolo, s-ar putea agăţa. Dar el poate de asemenea să se elibereze de îmbrăţişarea maternă şi să revină la suprafaţă cu noi posibilităţi ale vieţii. (Jung, 1912a, par. 654)

Aici am descris lumea încapsulată a ceea ce psihopatologia cunoaşte ca „defensivă schizoidă”, dar cu adăugirea importantă adusă de Jung a energiilor de susţinere ale vieţii disponibile acolo, în interiorul acestei lumi a iluziei, eul fragil, umilit a lui Psyche este ţinut în viaţă ca o plantă hidroponică, hrănit noapte de noapte cu nectarul iubirii lui Eros, adică, cu fantezie arhetipală. Acesta este unul dintre miracolele vieţii psihologice că psihicul traumatizat este ţinut în viaţă în acest mod (deşi cu un preţ de enorm). în interiorul palatului cristalin al poveştii noastre, Jung a văzut mai mult decât ceea ce D.W. Winnicott numea „depozitare la rece”, în care adevăratul sine se retrage în circumstanţe traumatice (vezi Winnicott, 1960a:. 140 *sqq.),* şi mai mult decât sanctuarul intern în care”inima pierdută a eului libi- dinal” se retrage în metafora paralelă a lui Harry Guntrip (vâzi Guntrip, 1971: partea II). Jung a văzut o cameră de transformare în care eul traumatizat a fost descompus în elementele sale de bază, dizolvat, ca să spunem aşa, în nectarul zeilor, pentru „scopul” de a renaşte mai târziu. în povestea noastră, efectul de dizolvare al lui Eros duce la o destrămare a asediatului „eu” a lui Psyche în starea contopită a divin- omenescului”noi”, astfel încât prima

etapă în vindecarea ei este echivalentă cu o predare a „vechii" ei personalităţi şi includerea transfor- mativă a acesteia în ceva mai mare. Acest ceva mai mare, sub a cărui „vrajă" ea cade în acest stadiu, este tocmai

elementul religios (divinitatea lui Eros) şi Jung a văzut în acest motiv arhaic un adevăr profund despre psihic, care arăta mult dincolo de aparentul escapism iluzoriu al religiei, evidenţiat de Freud.

DAIMONICUL CA TEMNICER

înainte de a merge mai departe cu povestea noastră, este important să subliniem aspectele cu adevărat periculoase ale acestor iluzii autosusţinute care se dezvoltă din abundenţă, în ceea ce am putea numi palatul de cristal al iubitului-Daimon, în care Eros o duce pe Psyche şi unde o ţine prizonieră „în întuneric" pentru o lungă perioadă de timp. Introducerea acestui „spaţiu" psihologic este echivalent cu pătrunderea într-o stare modificată de conştiinţă. Acesta este motivul pentru care toate vrăjitoarele şi daimonii sunt „făcători de vrajă". Dacă această energie"narcisică"este însuşită de eu, aşa cum se întâmplă în mod inevitabil într-o anumită măsură, atunci rezultă un tip foarte refractar de inflaţie, iar libidoul ajunge să fie blocat în lumea de dincolo. Constelaţia rezultată este atât inflaţionată (zeul Eros), cât şi infantilă (Psyche cea rănită). Oamenii prinşi în această plasă sunt, în mod paradoxal, incredibil de nevoiaşi şi deopotrivă plini de o mândrie autosuficientă, neputincioşi şi deopotrivă omnipotenţi, o „persoană divină sau regală"şi deopotrivă un"prunc". Acest infantilism imperios este partea întunecată a influenţei daimonicului asupra eului - este tendinţa spre incest şi"regresie malignă".

Freud a avertizat foarte corect cu privire la calitatea de dependenţă a acestei etape, pentru că balonul de sticlă în care rămân Eros şi Psyche nu este doar locul transformării, precum Jung a crezut atât de optimist; el este, de asemenea, locul dependenţelor

noastre compulsive şi al „co-dependenţelor”.”Dragostea”în interiorul acestui loc este incestuoasă, adică este dezvoltată anterior diferenţierii graniţei sine-obiect şi provoacă

dependenţă *tocmai pentru că aici avem acces la „ambrozia” energiilor divine.* Acest fapt l-a ajutat pe Jung să înţeleagă „problema spirituală” din spatele dependenţei de alcool, pe care a văzut-o ca o proiecţie concretizatoare greşit orientată a nevoii de experienţă spirituală asupra „esenţelor” (spiritelor*) alcoolului. Ceea ce Jung nu a prevăzut (şi cum ar fi putut?) este puterea de adicţie pe care teoriile sale psihologice o vor avea asupra oamenilor ale căror înclinaţii „New Age”i-au atras numai spre partea „luminoasă” şi „vindecătoare” a numinosului.

Oamenii care sunt victime ale adicţiei ştiu cât de inutilă este de multe ori lupta lor în „spaţiul de dizolvare” supravegheat de iubitul-daimon şi cât de importantă este în propria lor recuperare „predarea problemei în mâinile lui Dumnezeu”. S-ar putea spune chiar că iubitul-daimon exploatează dorinţa psihicului de a se preda în serviciul nevrozei. El este seducătorul, ţesătorul de iluzii şi cere supunere totală. El ne ispiteşte să mai luăm o băutură sau o ciocolată sau la încă o aventură sexuală. Serviciile sale sunt întotdeauna temporar liniştitoare, aşa cum ambrozia zeilor este dulce, dar ele nu satisfac niciodată pe deplin, deoarece iubitul-daimon este un substitut intern pentru acel necesar „celălalt” original care îngrijeşte în copilărie,

---

* Din eng. *spirits* cu semnificaţia de băutură alcoolică. Cuv. *spirit* (principiu animator, entitate imaterială, spirit) provine în lb. eng. din fr. *espirit* (spirit, suflet), din lat. *spiritus* (respiraţie), *spirare* (a respira). Este preluat în alchimie în secolul al XlV-lea cu semnificaţia de substanţă volatilă, „orice substanţă sublimată, spiritul pur al tuturor lucrurilor” sens care se restrânge ulterior pentru a denota o băutură alcoolică tare. (n. red.)

iar spaţiul încapsulat în psihic sub sistemul lui (sau al ei) de autoîngrijire este rupt de lumea reală. Prin urmare, el poate oferi numai înlocuitori temporari pentru ceea ce este cu adevărat dorit - şi anume

legătura imaginară între realitate şi fantezie, nu fantezie ca o apărare liniştitoare împotriva realităţii. Ceea ce iubitul-daimon furnizează se bazează întotdeauna pe o nevoie autentică, dar pe care nu o împlineşte niciodată. Astfel, cu cât mai mult ne complăcem în substitutul acestei împliniri, cu atât mai mult adevărata nevoie este aruncată în umbră.

DAIMONUL-IUBIT ŞI FANTEZIA

D.W. Winnicott numeşte etapa „palat de cristal", din procesul nostru în două etape, „fantezie" (unidimensional), spre deosebire de adevărata „imaginaţie", care este *fantezia despre ceva real* (bidimensional). El înţelege fantezia ca un mecanism de apărare împotriva atât a visului, cât şi a vieţii (vezi Winnicott, 1971 a: 26 *sq.)* şi prezintă cazul unei femei de vârstă mijlocie care a petrecut cea mai mare din viaţa ei în fantezie. Această pacientă a abandonat foarte devreme orice speranţă în relaţia cu obiectul din cauza deziluziei prea timpurii din relaţia cu mama ei. Ea a fost cea mai tânără dintre o serie de fraţi care au rămas să aibă grijă de ei înşişi. în grădiniţă, s-a luptat să se integreze şi să se joace, dar singurul mod în care se putea adapta se baza pe conformare. Deci:

> în timp ce se juca jocurile altor oameni, ea era tot timpul angajată în fantezie. Trăia cu adevărat în această fantezie pe baza unei activităţi mentale disociate... devenise o specialistă în acest unic lucru: capacitatea de a avea o viaţă disociată în timp ce părea că se joacă cu ceilalţi copii din grădiniţă... treptat a devenit una dintre multele persoane care nu simt că există propriu-zis ca fiinţe umane întregi. (*ibid.:* 29)

Winnicott spune că, în fantezia ei, „omnipotenţa a fost reţinută" şi putea realiza lucruri minunate, dar în această stare disociată, ori de câte ori pacienta începea să pună ceva în practică, cum ar fi să picteze sau să citească, descoperea limite ce-i creau insatisfacţie,

pentru că renunţa la omnipotenţa pe care o reţinuse în fantezie. Astfel, fantezia ei „o poseda ca un duh rău *„(ibid.:* 33.) - exact daimonul nostru.

în fantezie, „un câine este un câine şi atât".

13

Fantezia nu are nicio „valoare poetică", în timp ce un vis adevărat are poezie în el, adică strat peste strat de semnificaţie legată de trecut, prezent şi viitor şi de realitatea interioară şi exterioară. Fantezia, prin urmare, nu are sens. Ea nu poate fi interpretată *(ibid.:* 35)

Pacienta ar putea sta în camera ei şi, în timp ce nu face nimic altceva decât să respire, ar putea (în fantezia ei) picta un tablou, ar putea face un lucru interesant pentru ea sau ar putea să facă o plimbare la ţară; dar din punctul de vedere al observatorului nu s-a întâmplat nimic. De fapt, probabil nu se va întâmpla nimic fiindcă, în stare disociată, se întâmplă atât de multe. Pe de altă parte, ea ar putea sta în camera ei gândindu-se la ziua de muncă şi făcându-şi planuri, sau gândindu-se la vacanţă, iar acest lucru poate fi o explorare imaginativă a lumii şi a locului în care visul şi viaţa sunt acelaşi lucru. în acest fel, ea pendulează de la bine la rău şi înapoi la bine. *[ibid.: 27)*

FANTEZIA CA APĂRARE ÎMPOTRIVA SIMBOLICULUI

în mod similar, Thomas Ogden a reliefat tărâmul fanteziei ca o etapă lipsită de simbol, întreg simbolismul necesitând ceea ce el numeşte „capacitatea de a menţine dialectica psihologică" (Odgen, 1986), care ia rândul ei necesită ceea ce Winnicott a numit *spaţiu potenţial.* Prin spaţiu potenţial, Odgen se referă la o zonă intermediară de experimentare, care se află între realitatea interioară şi realitatea exterioară - se află „între obiectul subiectiv şi obiectul perceput în mod obiectiv" *(ibid.:* 205). în limbajul lui Winnicott, este „zona ipotetică care există (dar nu poate exista) între copil şi obiect (mama sau o parte a mamei) în timpul fazei de repudiere a obiectului ca non-eu" (Winnicott, 1971a: 107), adică la sfârşitul fuzionării cu obiectul. Cu alte cuvinte, este „spaţiul" combinaţiei interpretative dintre subiect şi obiect care precedă întotdeauna treimea şi constituie o „dualitate

în unitate”. Elementul central al spaţiului potenţial este paradoxul care alătură şi deopotrivă separă copilul şi mama. Copilul ajunge la separarea obiectului numai prin această zonă intermediară şi prin creativitatea ei

simbolică.

Această zonă intermediară de „dualitate în unitate” este ceea ce vindecarea traumei necesită, fie în transfer, fie în altă parte. Odgen dă un exemplu minunat al capacităţii simbolice dezvoltate în cadrul „spaţiului potenţial”, după o traumă - o capacitate pe care Eros şi Psyche nu au realizat-o în palatul lor de cristal, adică „al treilea”factor al unirii lor în „dualitate” (copilul) nu s-a născut încă.

Un copil în vârstă de doi ani şi jumătate, s-a speriat după ce a fost băgat cu capul sub apă în timp ce făcea baie şi a devenit extrem de reticent la faptul de a face baie. Câteva luni mai târziu, după persuasiuni blânde, dar persistente ale mamei sale, a acceptat fără tragere de inimă să se bage în zece centimetri de apă în baie. Tot corpul copilului era tensionat; mâinile sale s-au prins strâns de mama lui, nu a plâns, dar ochii lui priveau rugător în cei ai mamei sale. Un genunchi era blocat în extindere în timp ce celălalt era flexat, în scopul de a sta cât mai mult afară din apă. Mama lui a început aproape imediat să încerce sa-l intereseze cu unele jucării de baie. El nu a fost deloc interesat până când ea i-a spus că ar vrea nişte ceai.

în acel moment, tensiunea din braţe, picioare, abdomen şi în special de pe faţa lui a făcut brusc loc la o nouă stare fizică şi psihică. Genunchii acum s-au îndoit puţin; ochii săi au cercetat ceştile şi farfuriile de jucărie şi au găsit o sticlă de şampon goală, pe care a ales să o folosească ca lapte pentru ceai; tensiunea din vocea lui s-a schimbat din insistenta rugăminte „Nu-mi place la baie, nu-mi place la baie” într-o naraţiune a propriului joc:”Ceai nu prea fierbinte, e bine acum. Am suflat în el, ceaiul este bun acum”. Mama bea nişte „ceai” şi mai cere. După câteva minute mama întinde mâna după burete. Acest lucru a condus la oprirea jocului de către copil la fel de brusc cum a început, cu o revenire la toate semnele iniţiale de anxietate care au precedat jocul. După ce mama l-a asigurat pe copil că îl va ţine şi că nu va aluneca, l-a întrebat dacă mai vrea

ceai. El a mai vrut şi jocul a fost reluat. (Ogden, 1986:206-7)

Comentariile lui Ogden:

[Aici este ilustrat] modul în care o stare de spirit a fost generată de mamă şi copil, în care a existat o

transformare a apei din ceva înfricoşător într-un mediu plastic (descoperit şi creat de către copil), cu sensuri care puteau fi comunicate. în această transformare, realitatea nu este negată; apa periculoasă este reprezentată în joacă. De asemenea, fantezia nu este văduvită de vitalitate - respiraţia copilului a schimbat în mod magic apa periculoasă într-un cadou plin de iubire. Există o calitate a „identităţii" care este generată în joc, diferită de privirea fixă şi încordarea disperată la care erau conectaţi mama şi copilul înainte de începerea jocului, *(ibid.:* 208)

A ajunge într-un loc în care „realitatea nu este negată" şi „fantezia îşi păstrează vitalitatea" este scopul psihoterapiei cu toţi supravieţuitorii traumelor, deoarece, în urma traumelor, are loc un colaps al ceea ce Ogden descrie ca fiind o tensiune dialectică necesară pentru a genera o experienţă semnificativă. în cazul poveştii noastre, acest colaps implică o alunecare în direcţia fanteziei, iar realitatea este ţinută de sistemul de autoîngrijire arhetipal departe de lumea numinaosă încapsulată, sistem care se opune pierderii controlului său asupra stărilor afective interne. Această rezistenţă este investită în partea diabolică a Protectorului/Persecutorului nostru şi această rezistenţă distructivă este văzută în grija obsesivă a lui Eros pentru păstrarea secretului cu privire la el însuşi şi insistenţa lui ca lui Psyche să-i rămână necunoscută natura sa reală.

în psihanaliză, un pericol analog este uneori văzut în refuzul analistului de a deveni mai „cunoscut" şi mai uman pentru pacientul sau pacienta lui, adică insistenţa analistului asupra anonimatului complet sau, alternativ, în refuzul analistului de a admite în faţa pacientului său orice sentiment negativ. Nimic nu menţine „dependenţa de transfer" atât de mult cum o face refuzul neîncetat al analistului de a divulga ceva greşit sau personal unui pacient care are nevoie

disperată de contact cu *realitatea* partenerului lui.”Vraja”transferului poate fi dizolvată doar prin întâlnirea cu limitele reale ale analistului şi, de multe ori, curiozitatea pacientului cu privire la analist şi

insistenţa de a pătrunde anonimatul său devine deosebit de puternică spre sfârşitul şedinţelor. Analiştii care sunt mereu înţelegători, care niciodată nu se confruntă cu pacienţii lor şi păstrează imaginea lor idealizată cât mai mult timp posibil, păstrează pacienţii lor (şi pe ei înşişi) într-un palat de cristal în afara vieţii şi a suferinţelor ei inevitabile. în povestea noastră, „chemarea” la realitate vine de la surorile lui Psyche din poveste şi ceea ce această „chemare” vrea în cele din urmă este un sacrificiu. Aceasta este ceea ce atât pacientul, cât şi analistul prinşi într-un transfer pozitiv neconflictual aparent fără sfârşit ar dori să evite.

INDIVIDUAREA ŞI ATRACŢIA REALITĂŢII

Ajungem acum la partea fermecătoare din poveste, în care surorile lui Psyche vizitează stânca de munte unde a fost părăsită Psyche şi încep să jelească pentru ea. Surorile aici reprezintă chemarea realităţii adresată lui Psyche cea întemniţată în beatitudine. Eros o face pe Psyche să promită că nu îi va răspunde, dar lăsată din nou singură, Psyche s-a simţit insuportabil de singură şi începe să se simtă captivă între pereţii închisorii sale luxoase, lipsită total de dialog uman real. în cele din urmă, îl convinge pe Eros să permită surorilor sale să o viziteze, iar cele trei se reunesc plângând. Acesta este începutul unei serii de vizite ale surorilor (trei în total), al cărui rezultat final este distrugerea lumii fantastice unidimensionale în care Psyche trăise cu soţul ei necunoscut.

Curiozitatea este o parte importantă a acestui proces - curiozitatea pentru ceea ce se întâmplă *în realitate* în subteranul - partea de umbră - unidimensionalei „iubiri” fericite. Curiozitatea este parte a conştiinţei şi rădăcina conştiinţei este „a cunoaşte împreună cu celălalt”, adică este necesară o „dualitate”. Palatul de cristal al iubitul-daimon este un

spaţiu unidimensional în care Psyche simte o „unitate”cu iubitul ei (identificare proiectivă), dar ea nu este separată de el. Ea nu-l poate *vedea* şi, prin urmare, nu-l poate *cunoaşte*. Aşa că, la fel cum şarpele în Grădina

Edenului a ispitit-o pe Eva să mănânce fructul din pomul cunoaşterii, surorile lui Psyche reprezintă impulsia individuantă către întregire, punând accentul pe partea de umbră (dragon) a iubirii fericite.

în cele din urmă, curiozitatea lui Psyche devine un lucru bun şi, într-un moment similar cu cel în care secretul iubirii lui Rapunzel pentru Prinţ este trădat doamnei Gothel, Psyche aprinde o lampă şi luminează întunericul din jurul iubitului-daimon. în acest moment paradoxal simultan de încântare şi groază, Psyche îl vede pe frumosul înaripat Eros, pe care acum l-a trădat.

Aici avem momentul paradoxal suprem al poveştii noastre, care este atât un sacrificiu, cât şi o naştere. Dacă este naşterea conştiinţei, este de asemenea şi pierderea iluziei; dacă este o extindere a conştiinţei lui Psyche, care l-a luminat acum pe iubitul ei, atunci este de asemenea umilirea şi îngustarea conştiinţei Zeului. în limbajul lucrării Sabinei Speilrein (1984), este cu adevărat „distrugerea ca o cauză a ajungerii la fiinţă”. Ambivalenţa acestui moment este de asemenea întruchipată de înaripatul iubit-daimon, care este atât monstru devorator, cât şi zeu inspirator. Privită din „exterior” - din punctul de vedere al surorilor umane ale lui Psyche această figură este cu adevărat un şarpe sau un dragon, care a prins-o în iluzii ce o separă de viaţa reală. Dar, privit din „interior” - din punctul de vedere al lui Psyche înseşi - iubitul-daimon este de asemenea un zeu salvator. El o scoate din viaţa-în-lume, însă această viaţă, din cauza traumei ei, era una falsă. Pentru Jung, această imagistică ambivalenţă descrie ambivalenţa libidoului însuşi - o parte este „progresivă” şi îşi propune o viaţă în lume; o altă parte este „regresivă” şi, atunci când este necesar, devine suficient de „seducătoare” pentru a trage eul înapoi în palatul de cristal, pentru a-l transforma. Jung a

spus odată că „teza fundamentală” a cărţii sale *Wandlungen Symbole der Libido* a fost „divizarea libidoului într-un curent pozitiv şi unul negativ” (Jung, 1925: 26), dar acest punct crucial, cu care Freud nu este de acord,

a fost în mare parte pierdut la interpreţii lui Jung.

în jurul acestui moment de sacrificiu din povestea noastră se grupează o serie de emoţii negative: invidia (surorilor), furia (Afroditei), rănile (lui Eros) şi disperarea (lui Psyche). Aproape toţi teoreticienii psihanalitici importanţi au găsit în acest moment crucial un prag important în dezvoltarea psihologică. Winnicott a numit-o „momentul de distrugere” care separă relaţionarea cu obiectul de folosirea obiectului. Melanie Klein l-a numit”poziţia depresivă”. Freud a văzut în acesta criza universală a renunţării lui Oedip, care, dacă e rezolvată, conduce la o capacitate de internalizare simbolică. Iar Jung l-a numit momentul *sacrificiului* eului inflaţionat - dezmembrarea”bătrânului rege”sau a zeului pentru a începe înnoirea omului. „Sacrificiul” înseamnă a sacraliza, şi oricum am conceptualiza acest „moment” eul care se desprinde din acesta este un eu *sacralizat* - unul care susţine legătura dintre uman si divin.

Sacralizarea lentă a eului în povestea noastră poate fi văzută în modul în care Eros”cooperează”cu realitatea lăsând surorile înăuntru. El prevede consecinţele acestei intruziuni, dar le va permite să se întâmple. Aceasta este o imagine a sacrificiului de sine persistent în interesul unei relaţii finale între „lumea lui” şi lumea umană a lui Psyche. Procesul de sacralizare este de asemenea simbolizat de graviditatea lui Psyche. Regresia în dependenţă totală a funcţionat.

Medicamentul puternic al iubirii dizolvante a lui Eros a fost luat. Acest lucru nu sugerează decât naşterea unei lumi interioare. Cu alte cuvinte, Psyche poartă cu ea o „imagine” internă a relaţiei lor, după ce iluzia s-a destrămat - „balonul s-a spart”. „Balonul” ca să spunem aşa, este acum pântecele ei fertil în care

creşte bucuria (Voluptas). în acelaşi timp, Eros este rănit de uleiul fierbinte al lămpii şi se retrage în palatul Afroditei ca să-şi îngrijească rană. Totuşi, această rană este de asemenea o *„felix culpa", dezmembrarea* unui zeu

prin contactul cu umanul, pe care Jung a văzut-o în tema mitică universală a sacrificiului divinităţii pentru răscumpărarea omului. Toţi zeii vindecători sunt zei răniţi.

EROS ŞI PSYCHE: PARTEA 2

Odată cu plecarea lui Eros, Psyche însărcinată a căzut în disperarea sinuciderii. A încercat să se înece într-un râu, fără succes, „fiindcă râul îl cunoştea pe Eros". Dar apoi, ţapul cu picioare, zeul Pan, a sfătuit-o să „înceteze cu mâhnirea şi să-i adreseze lui Eros o rugăminte fierbinte, câştigându-l prin supunere tandră". Atunci, Psyche a pornit în căutarea lui Eros. între timp, Afrodita a descoperit ceea ce făcuseră cei doi iubiţi şi, fiind furioasă pe Psyche, a cutreierat ţara sperând să o omoare. Atât de devastată a fost lumea de furia Afroditei, încât Psyche nu a putut găsi niciun refugiu, nici chiar în sanctuarele zeilor şi a ajuns din nou în pragul disperării. Apoi, într-un moment de adevărată autoreflecţie şi acceptare a propriei sorţi, Psyche şi-a venit în fire, spunând: „Vino, Fă -ţi curaj! Sărmanele tale speranţe sunt spulberate. Renunţă cu curaj la acestea şi cedează din propria ta voinţă stăpânei tale (Afrodita) şi potoleşte pornirea feroce a mâniei sale prin supunere, oricât de târziu ar fi. Cine ştie, poate vei găsi chiar şi soţul pe care l-ai căutat atât de mult timp, acolo, în casa mamei sale" (38).

în acest moment, Psyche s-a pregătit pentru soarta nesigură a supunerii ei. Prima tortură a Afroditei a fost să dezlănţuie pe slujitoarele ei Necazul si Mâhnirea asupra sărmanei Psyche, care a fost bătută cu bice şi supusă altor chinuri. Apoi, Afrodita însăşi o bate cu cruzime pe Psyche. Odată satisfăcută furia ei, Afrodita a stabilit apoi o serie de sarcini umilitoare pentru supusa ei, prima fiind de a separa un morman imens de seminţe. Cum Psyche a rămas în disperare şi stupefacţie în faţa acestei sarcini, furnicile au început să mişune peste seminţe şi le-au separat pentru ea. Văzând aceasta, Afrodita i-a aruncat o coajă de pâine, îndeplinirea unei a doua sarcini imposibile - să adune lână de la teribila oaie care mănâncă oameni - a fost de asemenea posibilă prin intervenţie supranaturală, de

data aceasta din partea unei trestii verzi care i-a spus lui Psyche cum să reuşească. Şi a treia sarcină imposibilă - să aducă apă neagră de la un izvor al Styxului păzit de un balaur - a fost de asemenea realizată prin forţe supranaturale, de această dată cu

ajutorul Vulturului lui Zeus. în cele din urmă, i s-a dat o a patra sarcină: să coboare în Tartar ea însăşi şi să aducă înapoi, într-o cutie pentru Afrodita, o parte din alifia de frumuseţe a Persefonei. Din nou, Psyche a fost disperată şi pregătită să se sinucidă aruncându-se dintr-un turn, însă turnul i-a vorbit şi a sfătuit-o cum să procedeze. Dar aducând cutia şi conţinutul său special din Tartar, Psyche a fost din nou „roasă de curiozitate". Ea a deschis cutia, însă nu a găsit nicio alifie de frumuseţe în ea, ci doar un somn de moarte care a cuprins-o.

între timp Eros, care avea acum rana vindecată, s-a întors la Psyche cea cuprinsă de vrajă şi, de această dată, a fost capabil să o trezească cu înţepând-o uşor cu una dintre săgeţile sale. Acum, cuprins de o dragoste profundă şi reunit cu iubita lui Psyche, dar temându-se de mânia mamei sale, Eros a căutat ajutor la Zeus, care, după ce a ascultat explicaţiile lui, a binecuvântat căsătoria dintre Eros şi Psyche şi chiar a adus noua mireasă în cer pentru a o face nemuritoare. La banchetul nupţial au participat toţi zeii şi zeiţele şi curând după aceea li s-a născut o fiică pe care muritorii au numit-o Bucuria (53).

FURIA ŞI REZISTENŢA LA ÎNTRUPARE

Primul lucru pe care l-am observat în această parte din povestea noastră este furia care pe care o simte Afrodita când îşi dă seama de trădarea fiului ei - o furie comparabilă cu furia vrăjitoarei din povestea lui Rapunzel când află despre trădarea fetei. Această furie este rezultatul inevitabil al reunirii părţilor până acum disociate ale psihicului şi *reprezintă o rezistenţă la încarnare* şi la conştientizare, rezistenţă care este un inevitabil produs secundar al proceselor arhetipale defensive care le-am examinat. Atunci când eul traumatizat devine „client" al daimonului transpersonal sau al zeului, acest daimon sau zeu protejează eul stresat cu ferocitatea cu care o ursoaică îşi apără puii. în acest stadiu din povestea noastră, Afrodita şi Eros sunt o pereche nediferenţiată, cu Afrodita reprezentând

propria furie a lui Eros faţă de trădarea lui Psyche. Numai după ce această furie este satisfăcută, prin diferite umilinţe subsecvente, iubirea lui Eros/Afrodita poate să câştige. Deci, trebuie să ne amintim că *pentru*

psihicul traumatizat, integrarea este cel mai rău lucru imaginabil, iar sistemul de autoîngrijire (Afrodita/Eros), cu energiile sale numinoase de îngrijire (şi persecutorii), se asigură că clivajul necesar pentru adaptare este menţinut (deşi chiar zeii cooperează în secret la desfacerea acestei scindări).

O amplificare mitologică interesantă a acestei rezistenţe la încarnare din partea sistemului de autoîngrijire arhetipal este ilustrată în mitul creştin timpuriu al desprinderii diavolului din Dumnezeire. într-o tradiţie, Lucifer, într-un acces de furie, se desparte de dumnezeire şi cade pe pământ *pentru că Dumnezeu vrea să devină întrupat ca om.* Această tradiţie se găseşte în mai multe cărţi apocrife evreieşti descoperite în peşterile Qumran (vezi Forsyth, 1987: 162) şi a fost elaborată în continuare de Origen, care şi-a bazat exegeza pe un pasaj timpuriu din Isaia (14:10-15), care face aluzie la un înger rebel Lucifer, Steaua Dimineţii, care încearcă să seînalţe la cer, dar este adus jos la Groapa Şeolului de mândria lui, devenind „prinţul acestei lumi" - Marele înşelător, Mincinosul, Ispititorul şi Urzitorul de Iluzii (vezi O'Grady, 1989:3-22). Am remarcat cu interes faptul că toate acestea sunt aspecte ale sistemului defensiv arhetipal pe care l-am explorat.

Urmează o versiune prescurtată a descrierii atractive a lui Alan Watts cu referire la căderea lui Lucifer:

Printre îngerii pe care Dumnezeu i-a creat, a existat unul atât de frumos, încât a fost numit Lucifer, Purtător de Lumină... Unul dintre primele lucruri pe care Lucifer l-a observat a fost incredibila măreţie a fiinţei pe care i-o dăduse Dumnezeu. El a realizat că ar fi cu adevărat imposibil pentru cel Atotputernic să creeze ceva mai minunat - că el, Lucifer, a fost într-adevăr încoronarea lucrării mâinilor lui Dumnezeu.

El s-a uitat din nou în inima Sfintei Treimi şi, cum privirea lui s-a dus mai adânc şi mai adânc în acel abis de lumină, a a putut lua parte la viziunea divină a viitorului. Şi acolo, spre uimirea lui, a văzut că Dumnezeu pregătea un loc mult mai mare în cer pentru

fiinţe care erau extrem de brute şi grosiere. A văzut că urma să fie surclasat în ierarhia cerului de către fiinţe cu corpuri de carne şi păr - aproape animale. A văzut că, dintre toate lucrurile, o femeie urma să fie Regina lui. Mult mai rău decât atât, a văzut că Logos-Sophia, Dumnezeu Fiul însuşi avea să devină om şi să pună aceste „corpuri josnice”chiar pe Tronul Raiului.

La vederea tuturor acestor lucruri, Lucifer a fost inflamat de un mister numit Răutate. Din propria inimă, prin propria alegere, el a preferat propria glorie angelică celei a Planului Divin - care era aceia de a se „corupe”cu umanitatea. Lucifer putea vedea imediat ce implica răutatea lui. Cu toate acestea, a considerat că este mai nobil să se revolte şi să fie rebel pentru totdeauna decât să renunţe la mândria demnităţii sale angelice şi să aducă un omagiu unui corp mai puţin luminos şi spiritual decât el. Era convins că înţelepciunea lui Dumnezeu a pornit pe căi greşite şi s-a hotărât să nu ia parte la o astfel de aberaţie nedemnă, contrară frumosului proces de creaţie. Desigur, el trebuia să se supună furiei ultime, pentru a împlini respingerea totală din ceea ce era, la urma urmei, Fiinţa fiinţei sale.

Pe lângă Lucifer existau mulţi alţi îngeri care simţeau la fel - şi toţi împreună, cu Lucifer în frunte, au întors spatele Viziunii Divine, au zburat şi au căzut din Dumnezeire către acel amurg mereu trecător, unde Fiinţa atinge Neantul, către întunericul veşnic. Acesta a fost felul în care ei s-au pus în slujba Neantului, mai degrabă decât în slujba Fiinţei, şi astfel au devenit nihiliştii care urmau să facă tot posibilul pentru a împiedica lucrarea mâinilor creatoare ale lui Dumnezeu şi mai ales pentru a corupe omenirea carnală pe care El intenţiona să o cinstească. în acest mod, o întreagă serie de îngeri au devenit demoni, iar prinţul lor a devenit Satana, Adversarul, Belzebut. (prescurtare din Watts, 1954:41-3)

Această tradiţie mitică ne oferă dovada amplificată a ceea ce se întâmplă cu întregul Sine şi cu legătura integrată avută de acesta cu eul ca”afiliat” (vezi Neumann, 1976) când trauma face întruparea

imposibilă. întunericul Sinelui nu poate rămâne conectat la lumina sa şi este păstrat în formă arhaică şi neumanizată, ca Voinţă acerbă, rebelă (rezistenţa la schimbare). întruparea este posibilă numai în măsura în

care afectul-toleranţă se dezvoltă prin procesul psiho-terapeutic, iar în acest moment părţile de întuneric şi lumină ale Sinelui încep să se integreze. Dar procesul este furtunos - asemenea furiei Afroditei la descoperirea că fiul ei divin a plecat să iubească o simplă muritoare.

SACRIFICIU VOLUNTAR ŞI ÎNTRUPARE

Următorul lucru pe care îl observăm în această parte din povestea noastră este felul în care Psyche, în cele din urmă, „se întoarce la ea însăşi" şi se supune voluntar mâniei Afroditei, pe care ea a ofensat- o. Aici, Psyche ajunge la ispăşirea finală pentru orgoliul cu care a început povestea noastră.Toate frumuseţea şi aprecierea pe care le-a „furat" de la zeiţă atunci, Psyche le dă acum simbolic înapoi „obiectului" căruia îi aparţin de drept. Acesta este momentul de „sacrificiu voluntar", de care Jung a fost atât de interesat. Acesta iniţiază un proces de umanizare în care sunt experimentate durerea fizică si umilirea (biciuire şi bătaie). Are loc suferinţa dificultăţilor imposibile (sarcinile), *dar acum eul „sacralizat" intră sub îndrumarea divină.* Fiecare sarcină imposibilă este posibilă printr-o intervenţie miraculoasă a părţii „divine" din viaţă, astfel încât transpersonalul este acum cooperant în dezvoltarea eului. Acest lucru se poate întâmpla numai după sacrificiul unei *identificări* cu divinitatea.

Un moment similar cu sacrificiul voluntar al lui Psyche se găseşte în crucificarea lui Cristos. Despre acest moment, Jung a spus la un moment dat:
Eşecul total s-a petrecut la răstignire în cuvintele tragice: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?" Dacă vreţi să înţelegeţi tragedia deplină din aceste cuvinte trebuie să realizaţi că ele au însemnat că Cristos a văzut că întreaga sa viaţă, sincer dedicată adevărului potrivit convingerii sale, a fost într-adevăr o iluzie teribilă. El şi-a trăit viaţa din plin, cu un

devotament absolut, şi a experimentat lucrurile în mod cinstit, dar... pe cruce, misiunea sa l-a părăsit. (Jung, 1937a)

în ciuda"deziluziei"lui Cristos şi a lui Psyche, acest moment paradoxal este un moment deosebit de

integrare, ce iniţiază suferinţa în serviciul unei unităţi finale între uman şi divin care fusese întreruptă. Teologul Jurgen Moltmann subliniază faptul că ultimul strigăt al lui Isus înseamnă „nu numai «Dumnezeul meu, pentru ce M-ai părăsit?», dar în acelaşi timp şi «Dumnezeul meu, pentru ce te-ai părăsit *pe tine însutii»„* (Moltmann, 1974: 151; sublinierea noastră). Acesta este de asemenea în mod paradoxal, strigătul lui Lucifer când îşi dă seama de intenţia lui Dumnezeu de a se întrupa şi reprezintă protestul cosmic al eului identificat spiritual, care, până în acest moment, refuză să se întrupeze. Dacă Dumnezeu este, prin natură, relaţia dintre divin şi uman, atunci acest moment nu este o părăsire a lui Dumnezeu de către Dumnezeu, ci chiar adevăratul început al întrupării.

După aceste speculaţii teologice, să ne întoarcem la povestea noastră. Atitudinea de umilinţă şi vulnerabilitate a lui Psyche în faţa mâniei divine temperează sadismul zeiţei ofensate Afrodita şi, asemenea lui Iahve, care se confruntă cu suferinţa smerită a lui Iov, ea începe în secret să coopereze cu Psyche în lupta ei pentru eventuala reunire cu Eros. Vedem această cooperare în modul în care acceptă, oarecare amuzată, îndeplinirea sarcinilor imposibile de către Psyche şi în modul în care partea pozitivă a numinosului se constelează de fiecare dată când Psyche simte cu disperare că nu are capacitatea să îndeplinească sarcina. în limbajul lui Winnicott, asistăm la o renunţare treptată la omnipotenţă de fiecare dată când Afrodita (regina infantilă din povestea noastră) îşi"distruge"obiectul, iar obiectul (Psyche)"este acolo pentru a recepta comunicarea". Afrodita poate spune apoi „Hei, obiect! Te-am distrus. Te iubesc. Ai valoare

pentru mine, deoarece ai supravieţuit puterii mele de distrugere" (Winnicott, 1969:222).

BUCURIA ŞI RELAŢIA UMAN/DIVIN

Un semn suplimentar care arată că mecanismul

defensiv a traumei, cu care a început povestea noastră, se află acum într-un proces de vindecare, este furnizat de faptul că Psyche este însărcinată. Acest copil, al cărui nume va fi Bucuria, constituie al treilea element ce lipseşte, în limbajul lui Ogden, acea capacitate pentru simbolic, care nu se regăsea în ţesătura perfectă a „dualităţii în unitate", de care s-a bucurat cuplul nostru în Palatul de Cristal al iubitului-daimon al lui Psyche. Deci, în timp ce sarcinile lui Psyche presupun îndoială de sine şi suferinţă, există acum un sentiment de susţinere interioară. Un centru mai profund ghidează acum acţiunile ei în direcţia realizării propriului scop, recuperarea unei relaţii cu capacitatea ei pierdută de a iubi. Iar această relaţie este relaţia dintre uman şi divin care se „prăbuşise" în circumstanţele traumatice de la începutul poveştii noastre.

Cu toate acestea, tensiunea dintre respectarea de către Psyche a instrucţiunilor stăpânei ei divine şi „umana" - prea umana - ei curiozitate (voinţa eului) poate fi văzută în ultima ei sarcină, unde, luând din Hades cutia cu frumuseţea Persefonei în interior, ea nu poate rezista din nou acestei curiozităţi. De data aceasta răzbunarea zeilor este uşoară: un somn din care Eros - transformat şi „umanizat" acum de rana suferită - o poate trezi cu uşurinţă.

Actul final al dramei noastre este unul care cimentează relaţia dintre lumea personală şi transpersonală în scopul final al poveştii noastre - o căsătorie divino-umană. Eros caută binecuvântarea şi ajutorul lui Zeus în acest scop şi Zeus răspunde, spre marea noastră bucurie:

Fiu al meu şi stăpân, tu niciodată nu mi-ai arătat onoarea ce mi-a fost acordată de zei, ci ai rănit inima mea cu lovituri... şi ai adus ruşine asupra mea făcându-

mă să cad în pofte pământeşti, ai rănit bunul meu nume, ispitindu-mă cu adultere, sfidând legea şi ordinea publică, ba chiar m-ai împins să încalc însăşi legea iuliană; m-ai făcut mişeleşte să-mi desfigurez chipul senin luând asemănarea şerpilor, focului, fiarelor

sălbatice, păsărilor şi vitelor de pe câmp. Cu toate acestea... amintindu-mi că ai crescut în braţele mele, îţi voi îndeplini toate rugăminţile cu o condiţie.Tu trebuie să fi cu băgare de seamă faţă de rivalii tăi şi, dacă va fi pe pământ vreo fată de o frumuseţe incomparabilă, îmi vei răsplăti bunăvoinţa dăruindu- mi fata mie. (Neumann, 1956:52)

În această amuzantă neputinţă în faţa puterii lui Eros de a obliga zeii să se implice ei înşişi în lumea umană, inclusiv ca animale (o neputinţă pe care Zeus doreşte să o trăiască din nou în cazul apariţiei vreunei fete atractive!), vedem cât de important este Eros în atragerea lui Dumnezeu în jos, în inima omului, şi cât de mult divinul are nevoie de uman pentru a deveni real.

În actul final al poveştii noastre, Zeus convoacă toţi zeii olimpieni la un banchet, unde îl prezintă pe tânărul Eros, anunţând limitele pe care le-a stabilit pentru el:

M-am gândit că este în sfârşit potrivit să pun frâu pasiunilor sălbatice ale [tânărului pe care-l vedeţi înaintea voastră]. A fost de prea multă vreme pe buzele tuturor zi de zi şi a scandalizat toată lumea... spiritul nesăbuit al copilăriei trebuie să fie ferecat în lanţurile căsătoriei. El a ales o fecioară şi i-a furat onoarea. Să-l lăsăm să o păstreze, să fie a lui pentru totdeauna, să-l bucure cu dragostea ei şi să o ţină pe Psyche în braţele lui toată eternitatea. *(ibid.)*

Apoi, Zeus îl trimite pe Hermes să o aducă pe Psyche în cer, unde îi dă o cupă de ambrozie, făcând-o nemuritoare,

asigurându-se astfel că mariajul ei va dăinui

pentru totdeauna. La scurt timp după banchetul de nuntă, Îi se naşte o fiică şi mitul ne spune că „în limba muritorilor ea este numită Bucuria” *(ibid.:* 53). Cu Psyche nemuritoare acum, ne-am putea întreba dacă Bucuria este umană sau divină. Aici trebuie să ne amintim avertismentul lui Eros dat lui Psyche - că dacă faţa lui va fi vreodată „iluminată” în prezenţa ei, dacă ea îl va vedea ca un „altul” în palatul de

cristal, copilul ei va fi muritor. Cu alte cuvinte,

ea ar putea asigura divinitatea copilului ei (şi a iubitului ei), numai rămânând inconştientă. Cu toate acestea, Psyche a riscat distrugerea iubitului ei divin prin descoperirea aspectului daimonic, iar acest lucru nu o împiedică în a fi ridicată la statutul olimpian. Povestea noastră este, prin urmare, un avertisment mişcător că zeii nu trebuie întotdeauna luaţi în seamă, mai ales atunci când prezenţa lor ca

figuri arhetipale de autoîngrijire ne desparte

de viaţă. Povestea noastră lasă această problemă nerezolvată - un paradox, de fapt. Se spune că Bucuria este atât umană, cât şi divină, nu că este sau umană, sau divină, şi că drumul spre Bucurie este patima extazului (Psyche) şi umilirii (Eros), în care atât umanul, cât şi divinul sunt transformate, prin agonia relaţiei umane, în iubire

.PASĂREA LUI FITCHER* ŞI LATURA ÎNTUNECATĂ A SINELUI

Povestea aceasta şi următoarea, din Capitolul 10, intitulată „Prinţul Dragon", sunt tipice pentru aşa-

numitele „poveşti cu ucigaşi de fecioare", în care un vrăjitor malefic, un străin diabolic sau un dragon monstruos seduce şi capturează fecioare inocente şi le ucide sau le mănâncă, până când în cele din urmă sursa puterii sale este dezvăluită, ceea ce duce la înfrânarea sau transformarea lui. Spre deosebire de Rapunzel, unde partea de ocrotire a sistemului de autoîngrijire a fost relativ benignă, povestirile acestea prezintă un „îngrijitor" rău, diabolic, personificând agresivitatea distructivă totală. Deoarece agresivitatea este o parte a mecanismului defensiv, ambele aceste povestiri au să ne înveţe ceva despre natura sistemului de autoîngrijire în traumele timpurii şi mai ales despre latura persecutoare a Protectorului/Persecutorului nostru şi cum funcţionează el/ea ca o personificare a energiilor agresive primitive ale psihicului, toate îndreptate înapoi asupra sinelui. Atunci când Protectorul/ Persecutorul este prezent în lumea internă, agresivitatea disponibilă în mod normal eului pentru separare/diferenţiere este detaşată de conştiinţă şi apare într-o formă daimonică, atacând din interior.Povestea *Păsării lui Fitcher* şi echivalentele sale din ciclul de povestiri despre Barbă Albastră, au făcut obiectul mai multor studii teoretice/clinice ale unor autori jungieni, dintre care se remarcă Kathrin Asper (1991) şi Verena Kast (1992), ambele concentrându- se asupra energiei autodistructive din acest personaj. Asper interpretează personajul vrăjitorului diabolic din

* *Fitchers Vogel,* basmul nr. 46 din culegerea fraţilor Grimm. Etimologia numelui Fitcher este controversată, explicaţia dată chiar de fraţii Grimm se referă la cuvântul islandez *fitfugl,* o specie de pasăre de apă. (n.t.)

„Pasărea lui Fitcher" ca *animusulnegativ* al unei femei, acea figură masculină interioară care „o taie şi o sfâşie în bucăţi" (Asper, 1991: 125). Ea vede o asemenea figură ca pe un simptom al unei perturbări profunde în

relaţia mamă- copil, ducând în special la tulburări narcisiste ale personalităţii. Ea crede de asemenea că figura aceasta diabolică poate să apară în visele bărbaţilor ca „umbra negativă" *(ibid.:* 128). Modul în care abordăm noi această figură ca pe o personificare a mecanismelor defensive ale Sinelui ambivalent primar diferă oarecum de metapsi- hologia jungiană mai clasică a lui Asper.

într-o variaţie interesantă a abordării clasice, şi mai aproape de prezenta analiză a acestei figuri, Verena Kast descrie cazul unui analizat bărbat în care un „uriaş" sadic şi tiranic părea să-l posede pe tânărul pacient din interior - erupând în transfer şi îngrozindu-l atât pe pacient, cât şi pe analistul său. La un moment dat, pacientul, ca şi posedat, a spus:

Data trecută m-ai făcut să plâng. Nu face asta!...Te voi biciui cu lanţuri! Te voi lega în lanţuri şi te voi bate! Voi lua apoi un drug de fier şi te voi bate mai departe! Sângele îţi va curge... Te voi mâna în faţa mea ca pe un animal. (Kast, 1992:183)

în acest punct chiar şi Kast s-a speriat şi l-a oprit pe pacient, a cărui faţă a arătat deodată o mare frică - frică de fantezia care îl poseda. în discuţia care a urmat, pacientul a spus:

Vă rog să mă iertaţi. Ştiţi că nu eu sunt cel care a făcut acele fantezii. Un om foarte mare le face... un fel de uriaş, foarte serios, foarte pretenţios. El vrea ca eu să nu plâng, vrea ca eu să am un serviciu bun, vrea să nu-mi fie frică... mă terorizează, *{ibid.:* 184)

Kast l-a interpretat pe acest „terorist" interior al pacientului ca pe „o fantezie distructivă de omnipotenţă" şi a pus-o în legătură cu psihopatologia borderline, îndeosebi agresivitatea primară părând să apere şinele în momentele de extremă vulnerabilitate. Exact acest autoatac „contra-dependent" l-am văzut în cazurile relatate în capitolele 1 şi 2. Să ne îndreptăm

acum atenţia asupra povestirii noastre ca să vedem cum reprezintă mitologia latura diabolică a sistemului nostru arhetipal de autoîngrijire.

PASĂREA LUI FITCHER

3

Povestea noastră începe, la fel ca şi Rapunzel, cu cele două lumi, realitatea şi imaginaţia, separate de data aceasta nu printr-un zid, ci printr-o mare distanţă şi o pădure întunecată care desparte lumea umană mundană a „fiicelor" de lumea „fermecată" a vrăjitorului. Aşa cum am văzut din exemplele de caz, la nivel personal, separaţia aceasta este rezultatul inevitabil al unui eşec traumatizant al acelor „procese tranziţionale"ale grijii parentale suficient de bune, în copilăria mică. Din cauza acestui eşec, afectele primare ale psihicului arhetipal nu sunt personalizate şi transmutate din forma lor"magică" originară nediferenţiată într-o formă umană atenuată şi modificată. Şi cum de asemenea am văzut, după un astfel de eşec al procesului tranziţional, lumea imaginară se prezintă întotdeauna „negativ" şi se personifică într-o figură diabolică ce aruncă o vrajă asupra unui reprezentant al eului-legat-de-realitate. Astfel încât povestea noastră începe cu o serie de *vrăjitorii* pe care le putem concepe ca „eforturile" lumii imaginare de a târî eul-legat-de-realitate (precum răpirea Persephonei de către Hades) într-o formă de relaţie sexuală cu inconştientul. Dar, în lipsa unui eu adecvat care să-şi menţină poziţiile, aceasta duce inevitabil la autodistrugere şi nu există o imagine mai sinistră a acestei distrugeri decât cea din povestea Păsării lui Fitcher. Ceea ce urmează este o versiune uşor prescurtată pe care o vom împărţi în două părţi.

POVESTEA[1]: PARTEA 1

A fost odată un vrăjitor care obişnuia să ia înfăţişarea unui om sărac. El mergea pe la case să cerşească şi fura fete frumoase. Nimeni nu ştia unde le duce, fiindcă ele nu mai erau văzute niciodată. Odată, el a apărut la uşa unui om care avea trei fiice frumoase; vrăjitorul arăta ca un cerşetor sărac şi slăbănog, purtând în spate un coş, ca pentru a aduna pomeni. El a cerşit puţină

mâncare, iar când fata cea mare a ieşit să-i dea o bucată de pâine, el nu a făcut decât s-o atingă şi ea a fost silită să sară în coş. După aceea el s-a îndepărtat în grabă, cu paşi mari, şi a dus-o pe fată la casa lui, care era în mijlocul unei păduri întunecoase. Totul în acea

casă era magnific; el i-a dat tot ce şi-ar fi putut ea dori şi a spus: „Draga mea, cu siguranţă vei fi fericită cu mine, căci vei avea tot ce-ţi poate pofti inima”. Aceasta a durat câteva zile, după care el i-a spus: „Eu trebuie să plec şi te voi lăsa singură pentru scurt timp; aici sunt cheile casei; poţi merge oriunde şi să te uiţi la orice, în afară de o singură încăpere care se descuie cu cheiţa aceasta şi unde îţi interzic să intri sub pedeapsa cu moartea”. El i-a mai dat apoi un ou, cu următoarele cuvinte: „Păstrează-mi oul acesta cu grijă şi poartă-l tot timpul cu tine, fiindcă o mare nenorocire se va întâmpla de-l vei pierde”.

Ea a luat cheile şi oul şi a promis să-l asculte în toate. După ce vrăjitorul a plecat, ea a umblat prin toată casa, de jos până sus, şi s-a uitat prin toate lucrurile. încăperile străluceau de aur şi argint şi fata s-a gândit că niciodată nu mai văzuse atâta splendoare. într-un târziu a ajuns şi la uşa interzisă; a vrut să treacă mai departe, dar curiozitatea nu i-a dat pace. S-a uitat la cheie, arăta la fel ca toate celelalte; a pus-o în gaura cheii, a răsucit puţin şi uşa s-a deschis larg. Dar ce a văzut când a intrat? în mijloc era un bazin plin cu sânge şi în el pluteau fiinţe omeneşti, moarte şi tăiate în bucăţi; alături se afla un butuc cu o secure strălucitoare pe el. Fata s-a speriat atât de tare, încât a scăpat în bazin oul pe care îl ţinea în mână. L-a scos şi a şters sângele de pe el, dar zadarnic, căci apărea din nou într-o clipă. A spălat oul şi l-a frecat, dar nu l-a putut curăţa.

Nu după mult timp vrăjitorul s-a întors din călătorie şi primele lucruri pe care le-a cerut au fost cheia şi oul. Ea i le-a dat, dar tremurând, şi el a ştiut imediat după petele roşii că ea fusese în odaia însângerată.”Fiindcă ai intrat în camera aceea împotriva voinţei mele”, a spus el,”te vei întoarce acolo împotriva voinţei tale. Viaţa ta s-a sfârşit”. El a trântit-o la pământ, a târât-o de păr, i-a tăiat capul pe butuc şi a ciopârţit-o în bucăţi, încât sângele i s-a scurs pe jos. După care a aruncat-o în bazin cu restul.

„O voi lua acum pe fata mijlocie” şi-a spus vrăjitorul, şi s-a dus din nou la acea casă sub înfăţişarea unui cerşetor şi a prins-o pe a doua fată; la

fel ca şi sora ei mai mare, şi aceasta s-a lăsat ademenită de curiozitate, a deschis uşa de la camera însângerată şi s-a uitat înăuntru, trebuind apoi să plătească cu viaţa la întoarcerea vrăjitorului. El s-a dus şi a treia oară şi a adus-o pe fata cea mai mică, dar

aceasta a fost deşteaptă şi vicleană. După ce vrăjitorul i-a dat cheile şi oul şi a plecat, ea mai întâi a pus oul deoparte cu mare grijă, apoi a examinat casa şi la urmă a intrat şi în odaia interzisă. Şi vai, ce a văzut acolo! Amândouă surorile ei zăceau în bazin, ucise cu cruzime şi tăiate în bucăţi. Ea a adunat bucăţile laolaltă şi le-a aşezat în ordine - cap, trunchi, braţe şi picioare - şi când nu a mai lipsit nimic, membrele au început să se mişte şi s-au lipit la loc, iar fecioarele au deschis ochii şi erau din nou vii. Toate trei s-au bucurat, s-au sărutat şi s-au alinat una pe alta.

Imediat ce s-a întors, vrăjitorul a cerut cheile şi oul, şi cum nu a văzut nici urmă de sânge pe el, a spus: „Ai trecut încercarea, vei fi mireasa mea". El nu mai avea acum nicio putere asupra ei şi a fost silit să facă orice voia ea.

Avem aşadar aici o poveste arhetipală în care un rol major îl joacă un personaj sadic, care dezmembrează, ce pare să fie o imagine a răului neregenerat, dorind nimic altceva decât anihilarea a tot ceea ce este uman. Şi totuşi, există câteva trăsături interesante ale acestui vrăjitor, care complică o interpretare simplistă. Vrăjitorul îi dă victimei sale un ou, simbol al potenţialului vieţii, şi îi cere să-l protejeze. Numai a treia fiică face aceasta, iar faptul că a pus deoparte oul este strâns legat de supravieţuirea ei şi reasamblarea surorilor sale dezmembrate. Oul este un simbol important în povestire şi apare în multe alte basme şi mituri. De regulă, el reprezintă principiul vieţii în plenitudinea ei - totalitatea nediferenţiată, cu potenţialul ei pentru fiinţă creativă, înviere (Pastele) şi speranţă - speranţă pentru viaţă în lumea aceasta (vezi Cooper, 1978:60).

Un exemplu al oului ca simbol poate fi găsit în povestea lituaniană numită *Cum l-a păcălit tăietorul de lemne pe Diavol şi a căpătat- o pe prinţesă* (vezi von Franz, 1974: 227-9), unde oul serveşte ca o verigă de legătură importantă între lumea imaginară şi cea reală şi este

legat într-un fel de capacitatea de a trăi creativ în amândouă lumile în acelaşi timp. Un tăietor de lemne o salvează pe fiica regelui din lumea subpământeană a Diavolului, unde acesta o ţine într-un fel de palat de

cristal, similar magnificei „cuşti de aur" în care vrăjitorul nostru le ţine pe cele trei soţii ale sale înaintea momentului de criză când curiozitatea le copleşeşte şi ele nu îi mai ascultă ordinele. Tăietorul de lemne din poveste se preface într-o furnică şi se strecoară în adâncurile pământului ca s-o găsească pe prinţesă. Când o găseşte, ea stă la fereastra palatului. Prinţesa este peste măsură de bucuroasă să-l vadă, dar mai apoi, ca şi în cazul lui Rapunzel, se pune problema evadării de acolo. Prinţesa îşi aduce în fine aminte că citise în cartea Diavolului despre un ou de diamant aflat într-un anume copac; dacă oul acela este scos în lumea de sus, palatul de cristal va urca şi el. (Ne putem gândi la aceasta ca la un simbol al salvării imaginaţiei din captivitatea ei subterană, adică funcţia ei defensivă ca fantezie desprinsă de realitate.) Tăietorul de lemne se preface mai întâi în diferite animale ca să salveze oul, iar când, în cele din urmă, lucrul acesta se întâmplă, apare şi palatul de cristal cu fiica regelui. Apoi, cei doi se căsătoresc şi trăiesc fericiţi în palatul de cristal (s-a stabilit conexiunea dintre imaginar şi real). Von Franz spune:

> Oul de diamant este lucrul indestructibil prin excelenţă; este un simbol al Sinelui în indestructibilitatea sa supremă, în alchimia şi filozofia orientală, la fel ca şi în cea occidentală... oul se află în stăpânirea unei lumi subterane distructive... el trebuie adus Sa suprafaţă... prinţesa ajută. Ea a citit cartea de magie a diavolului şi ştie aşadar unde este oul şi cum poate fi adus la suprafaţa pământului. (*ibid.:* 234)

în povestea Păsării lui Fitcher, vrăjitorul ce! rău le dă soţiilor sale cheia propriei lor salvări. El le spune să aibă mare grijă de ou şi să-l poarte cu ele întotdeauna, fiindcă pierderea oului ar atrage o cumplită nenorocire. Prin urmare, vrăjitorul nu este întrutotul rău, el pare să dorească ca cineva să supravieţuiască distructivităţii

sale. în termenii propriei sale transformări, am putea spune că „testul" vrăjitorului ascunde speranţa secretă că într-o zi va găsi pe cineva destul de puternic care să-l elibereze de înfricoşătoarea sa putere şi să-l

transforme într-o fiinţă omenească! Aceasta ne aduce aminte că în mitologie vrăjitorii şi vrăjitoarele duc o existenţă „daimonică"dezîn- trupată, întotdeauna izolaţi de comunitate, întotdeauna într-o lume magică aflată în afara spaţiului şi a timpului, captivi într-o „vrajă". în consecinţă, ei încearcă mereu, ca să zicem aşa, să captureze oameni cu o viaţă reală - de obicei copii sau fecioare frumoase (vulnerabile), fiindcă tocmai invulnerabilitatea lor îi menţine veşnic dezîntrupaţi. Am putea spune că ei încearcă să se „întrupeze" - să intre în spaţiu şi în timp şi în limitare. Incapabil să se încarneze altfel decât prin posedarea cuiva real, vrăjitorul răpeşte fete, în căutarea disperată a întrupării. Dar, fidel naturii sale, el continuă să le dezmembreze, dezîntru- pându-le din nou în fantezia distructivă, până când întâlneşte finalmente pe cineva la fel de viclean ca şi el. Capacitatea celei de-a treia fiice de a pune stăpânire pe vrăjitor este legată de faptul că a preluat o parte din energia lui agresivă clivată (odaia însângerată) fără să fie ea însăşi distrusă. Iar vrăjitorul contribuie la a face acest lucru posibil dându-i oul.

Faptul că vrăjitorul oferă cheia transformării sale şi a celei de-a treia soţii a sa, vine să susţină ideea că el este un simbol a ceea ce Jung a numit"Sinele ambivalent arhaic", înainte ca acesta să fi fost umanizat într-un mod adecvat. în forma diadică vrăjitor/soţii inocente şi neajutorate, şinele din povestea noastră înclină puternic de partea răului. Este ceea ce Erich Neumann numeşte „sine negativizat" (Neumann, 1976), a cărui funcţie pare să fie mai degrabă clivajul (dezmembrarea) personalităţii decât integrarea ei. Nu astfel ne gândim de obicei la Sine în teoria jungiană. Şinele este îndeobşte înţeles drept centrul ordonator şi unificator al psihicului, asociat cu

imagini ale integralităţii (cercul) sau ale unirii contrariilor în cadrul unei totalităţi supraordonate (mandala). Perceput ca teribil sau numinos, Şinele este de obicei identificat în teoria jungiană cu latura pozitivă

a numi- nosului, manifestându-se într-o gamă întreagă de simboluri asociate cu divinul în experienţa umană. în rolul lui de coordonator al dezvoltării psihologice, el este văzut ca agentul interior care organizează procesul de individuare având eul ca afiliat. Formularea aceasta mai optimistă a Sinelui este adevărată întotdeauna, *mai puţin acolo unde au existat traume severe.*

Una din ideile centrale ale cărţii de faţă este că înţelegerea optimistă a Sinelui descrisă mai sus trebuie modificată printr-o înţelegere a ceea ce se întâmplă în lumea internă atunci când trauma întrerupe procesul normal al „încarnării". în urma traumei, Şinele nu are nicio şansă la o transmutare umanizatoare şi ca atare rămâne arhaic. Şinele apare atunci sub forma unor contrarii radicale care se războiesc unele cu altele: bine vs. rău, iubire vs. ură, vindecare vs. distrugere. Modul acesta de înţelegere aduce teoria jungiană în rând cu relaţiile cu obiectul, cu adăugirea importantă a conştientizării lui Jung a dimensiunii numinoase a dinamismelor arhaice ale Sinelui, pe de o parte, şi echivalenţilor lor mitologici, pe de altă parte.

în povestea noastră, vrăjitorul reprezintă aspectul întunecat al Sinelui, deşi aspectul său luminos binevoitor este indicat de gestul oferirii oului - de asemenea o dovadă a văditei sale dorinţe de trans- formare. El este aşadar o antinomie - o conjuncţie a contrariilor --, ambivalent. în mitologie, reprezentanţii arhetipali ai naturii ambivalenţe a Sinelui arhaic sunt întotdeauna Tricksteri. Hermes/Mercurius a fost exemplul preferat al lui Jung. *Tricksterul este ideal pentru rolul de agent al transformării, fiindcă el poartă ambii termeni ai clivajului în psihic.* Tricksterul este bun şi rău, iubitor şi duşmănos, masculin şi feminin, şi astfel, ţine contrariile laolaltă şi în acelaşi timp diferenţiate. Capabil să-şi

schimbe înfăţişarea după voie, el/ea este agentul transformării care este de asemenea transformat.

în acele psihologii şi mitologii în care Tricksterul mijlocitor încă nu s-a materializat, aspectele binevoitor

şi răuvoitor âle Sinelui sunt scindate în două personaje, alb şi negru, în timp ce un al treilea intermediar (adesea eroul/eroina povestirii) se zbate să creeze un întreg. Vedem aceasta, de exemplu, în povestea greacă despre Demeter/ Persefona, în care Zeus, zeul uranian, având vulturul ca pasăre a spiritului, reprezintă latura pozitivă a Sinelui, în timp ce Hades, răpitorul de suflete, reprezintă latura negativă; Persefona, fiica lui Demeter, reprezintă (cu ajutorul lui Mercur) veriga de legătură între aceste două contrarii. în tradiţia creştină, sciziunea este între Tatăl Ceresc, sau Logosul, pe de o *parte,* şi o omenire decăzută, aflată în ghearele îngerului căzut Lucifer, pe de alta; Cristos însuşi este intermediarul, urmat de Sfântul Duh. Dinamismul acesta trinitarian este repetat în Panteonul egiptean, unde Osiris reprezintă latura pozitivă sau luminoasă a Sinelui, fratele său Seth este latura malefică sau întunecată, iar Isis, principiul feminin înaripat, împreună cu fiul ei Horus, oferă veriga intermediară. La fel ca a treia fiică, mijlocitoare, din povestea noastră, Isis este de asemenea o vindecătoare a dezmembratului Osiris. Ea adună fragmentele risipite, le uneşte şi se însemineză, Horus fiind produsul acestei uniuni.

Aceste măreţe povestiri arhetipale ne oferă o imagistică bogată a procesului prin care Şinele se unifică şi se încarnează în istorie. Pretutindeni, ideea fundamentală este aceea că Şinele nu poate realiza lucrul acesta, dacă nu îndură contrariile la nivelul uman al conştiinţei. Sau altfel spus, numai în viaţa individului aceste mari dinamisme arhetipale se pot integra.

IUBIREA ŞI AGRESIVITATEA
ÎN EVOLUŢIA EULUI SĂNĂTOS: WINNICOTT

După cum am văzut, în teoria psihanalitică non-jungiană avem un limbaj diferit pentru aceste realizări. Concepţia lui D.W. Winnicott despre *procesele* din viaţa oamenilor care aduc această enormă realizare ne va

ajuta să înţelegem mai multe aspecte ale povestirii noastre - mai ales cum reuşeşte a treia soţie să-! păcălească pe vrăjitor pretinzând că este o pasăre, adică „Pasărea lui Fitcher”.

10

Pentru psihologia abisală, întrebarea fundamentală privind dezvoltarea este: „Cum se dezvoltă copilul din stadiul primar al identificării inconştiente până în stadiul diferenţierii sine-obiect?” în limbajul lui Winnicott: „Cum îşi dezvoltă copilul capacitatea de a trăi tranziţional, intermediar între realitate şi fantezie, unde limbajul simbolic şi jocul definesc capacitatea unui eu sănătos?” în limbajul lui Freud: „Cum ajunge copilul de la iluzia omnipotentă - Principiul Plăcerii - la Principiul Realităţii?” în limbaj jungian: „Cum se separă eu! de energiile numinoase ale Sinelui, păstrând totuşi o conexiune cu Sinele?” Acestea sunt întrebările majore ale psihologiei abisale privind dezvoltarea, iar răspunsurile la aceste întrebări au implicaţii clinice profunde.

Pentru Winnicott, realizarea aceasta pare să depindă de faptul dacă atât componenta *libidinală,* cât şi cea *agresivă* a sinelui adevărat au fost oglindite pe măsură ce copilul se maturizează. În primele sale scrieri, Winnicott se concentrează pe devoţiunea iubitoare a mamei şi acurateţea empatiei în satisfacerea *nevoii* copilului (latura libidinală). în scrierile de mai târziu, Winnicott pune accentul pe importanţa crucială a impulsurilor distructive ale copilului (latura agresivă) pentru depăşirea unei simbioze omnipotente.

Iubirea

Aspectul iubitor, care îndeplineşte nevoile, al acestui proces decurge după cum urmează. Copilul nou-născut stabileşte o uniune între el şi mamă pentru satisfacerea nevoilor, sugând la sân sau biberon în timp ce senzaţia plăcută a mirosului mamei, atingerea ei caldă, sunetele tandre şi privirea iubitoare îl fac să se simtă în siguranţă. Starea aceasta iubitoare binecuvântată se transformă în frustrare şi perioade de disconfort din cauza atenţiei imperfecte a mamei. De

exemplu, unele alimente sunt mai puţin plăcute decât altele - laptele din sticlă este prea rece sau mama este întreruptă în timp ce hrăneşte copilul. Treptat, copilul începe să-şi organizeze simţămintele şi trăirile”bune”şi

fericite în jurul unei imagini a mamei/ sinelui, iar simţămintele şi trăirile „rele” în jurul unei alte imagini a mamei/sinelui. (în termeni jungieni am spune că arhetipul este clivat sau ambivalent.) Iubirea sau „nevoia libidinală” o caracterizează pe mama bună/sinele bun, iar agresivitatea sau persecuţia o caracterizează pe mama „rea”/ şinele „rău”. Pe durata acestui proces, frustrarea nu trebuie să fie excesivă, iar simţămintele şi experienţele „bune” şi arhetipul mamei bune trebuie să predomine. Deoarece eul este imatur, sentimentele bune şi cele rele nu pot fi îndreptate către aceeaşi mamă. Lucrul acesta se poate întâmpla numai treptat.

Mama „suficient de bună” trebuie să oglindească atât iubirea, cât şi agresivitatea. Când vorbeşte despre partea iubitoare (libidinală) a sinelui adevărat, Winnicott spune că mama oglindeşte atât de fidel gesturile spontane ale bebeluşului, încât acesta „începe să creadă în realitatea exterioară care apare şi se comportă ca prin farmec... şi nu intră într-un conflict [prea acut] cu omnipotenţa copilului” (Winnicott, 1960a: 146). Bebeluşului flămând i se pare că vede sânul mamei şi mama îşi pune sânul exact în locul nălucirii copilului.

Când se întâmplă lucrul acesta, copilul începe să creadă în realitatea exterioară care apare şi se comportă ca prin farmec şi acţionează într-un mod care nu intră în conflict cu omnipotenţa copilului. Pe baza aceasta copilul poate treptat să abroge omnipotenţa. Şinele Adevărat are o spontaneitate şi aceasta a fost asociată cu evenimentele lumii. Copilul poate acum să înceapă să se bucure de iluzia omnipotenţei, creând şi controlând, după care să ajungă treptat să recunoască elementul iluzoriu, faptul de a se juca şi a-şi imagina. Aici este baza pentru simbolul care la început este atât spontaneitatea sau halucinaţia copilului, cât şi obiectul

extern creat şi în cele din urmă investit emoţional. (Winnicott, 1960a: 146)

Atunci când mama este „suficient de bună”, copilul se bucură de iluzia unei corespondenţe

complete între realitatea exterioară şi capacitatea lui de a crea. Există o confuzie în care ceea ce oferă mama se întrepătrunde cu ceea ce iniţiază copilul dinlăuntrul spontaneităţii sale. Winnicott spune:

> Este o problemă de învoială între noi şi bebeluş să nu punem niciodată întrebarea:”Tu ai conceput lucrul acesta sau l-ai primit din afară?” Important este că nu se aşteaptă nicio decizie în privinţa aceasta, întrebarea nu trebuie formulată. (Winnicott, 1951:12)

Odată ce omnipotenţa primară a fost experimentată într-un mod adecvat, este sarcina mamei să-l deziluzioneze pe copil, iar dacă primul stadiu a fost „suficient de bun”, copilul poate avea de câştigat din experienţa frustrării, deoarece adaptarea incompletă la nevoi face ca obiectele să fie reale, adică urâte, cât şi iubite.

Winnicott spune clar că procesul acesta nu se limitează la copilul mic, ci este proiectul unei vieţi întregi şi noi am sugerat deja că basmele se află în strânsă legătură cu el.

> Sarcina acceptării realităţii nu este niciodată încheiată... nicio fiinţă omenească nu este complet eliberată de tensiunea legăturii dintre realitatea interioară şi cea exterioară... Destinderea acestei tensiuni este oferită de o zonă intermediară a experienţei... care nu este contestată (artă, religie etc.); zona aceasta intermediară este în continuitate directă cu zona de joc a copilului mic care este „absorbit”în joc. *(ibid.:* 13)

Zona aceasta intermediată a experienţei apare în partea a II-a a poveştii „Pasărea lui Fitcher”, în care cea de-a treia soţie dobândeşte controlul asupra energiilor diabolice ale vrăjitorului şi este capabilă să-l păcălească pe Trickster pretinzând că este o pasăre. Vrăjitorul, la rândul său, pare să fie de acord cu aceste trucuri şi îşi pregăteşte astfel propriul deces în flăcările care-l mistuie în final.

Agresivitate

Când vorbeşte despre aspectul agresiv al diadei copil mic/ mamă, Winnicott numeşte starea din care porneşte copilul stare de omnipotenţă sau „relaţionare

cu obiectul". Este un stadiu bazat în întregime pe identificări proiective iluzorii. El numeşte starea către care se îndreaptă copilul „utilizarea obiectului", prin care înţelege capacitatea copilului da a se folosi de un obiect aflat „acolo" (Winnicott, 1969:218-28).

Distructivitatea este o parte importantă a acestei diferenţieri. Când mama începe să se separe de bebeluş, acesta are un impuls să o distrugă. întrebarea este dacă mama va supravieţui cruzimii copilului fără să recurgă la represalii (pentru Winnicott, supravieţuirea înseamnă pur şi simplu să nu-ţi schimbi atitudinea în faţa furiei distrugătoare), lată descrierea de acum celebră a lui Winnicott:

După „subiectul relaţionează cu obiectul" urmează „subiectul distruge obiectul" (întrucât devine exterior); după care s-ar putea să urmeze „obiectul supravieţuieşte distrugerii de către subiect". Dar supravieţuirea ar putea să existe sau nu. Intervine aşadar un nou aspect în teoria relaţiilor cu obiectul. Subiectul îi spune obiectului:"Te-am distrus", iar obiectul este acolo pentru a recepta comunicarea. De acum înainte, subiectul spune: „Hei, obiectule! Te-am distrus! Te iubesc. Ai valoare pentru mine fiindcă ai supravieţuit după ce eu te-am distrus. Deşi te iubesc, eu te distrug tot timpul în fanteziile mele (inconştiente)". Aici începe fantezia pentru individ. Subiectul poate folosi acum obiectul care a supravieţuit. (*ibid.*: 90)

în modelul lui Winnicott, o lume interioară se dezvoltă alături de o lume exterioară, ultima putând s-o îmbogăţească pe prima. Lumea obiectului îi poate fi de folos copilului. El poate lua în greutate consumând hrană din exterior. Bebeluşul s-a eliberat de iluzia omni-potentă a autosuficienţei făcând-o pe mamă să-i simtă iubirea şi ura. De acum el posedă vedere „binoculară". A luat naştere brusc perspectiva în profunzime şi apare separaţia/individuarea.

Iubirea şi agresivitatea împreună

Dacă aceeaşi mamă poate să supravieţuiască atacului copilului agresiv şi totodată să oglindească gesturile spontane ale copilului iubitor, atunci se

întâmplă ceva miraculos. Winnicott ar spune că o lume exterioară şi una interioară iau naştere în acelaşi timp. în alte lucrări, aşa cum am văzut deja, el a descris realizarea aceasta ca pe un proces de personalizare sau „instalare în interior" (Winnicott, 1970). Winnicott nu speculează ce anume vine să se „instaleze" în interiorul corpului, dar în paginile acestea noi am presupus despre „ce" este vorba, anume spiritul personal (dairnon) inviolabil al individului.

Oricum am descrie procesul acesta, el este legat în mod clar de energiile arhetipale transpersonale şi încarnarea lor graduală, furtunoasă. „Pasărea tui Fitcher" este o poveste despre acest proces. Iniţial vrăjitorul reprezintă sinele-copil arhaic primordial atât în aspectele sale creative, cât şi (îndeosebi aici) în cele distructive. „Magnifica" lui casă din adâncul pădurii este un palat al fanteziei, reprezentând latura pozitivă clivată a numinosului - încă neîntrupată, dar reprezentând un refugiu de autoconsolare pentru eul legat de realitate asediat, reprezentat de omul cu cele trei fiice ale sale. Problema este că „refugiul" acesta are o cameră ascunsă unde se află tot răul tipic pentru latura ascunsă a numinosului în forma sa neregenerată. Aceste două laturi ale Sinelui arhaic trebuie reunite în „suferinţa" fiicelor din poveste şi vedem cum se întâmplă lucrul acesta - două dintre ele sunt tăiate în bucăţi. Dar a treia fiică reuşeşte cumva să facă uz de latura pozitivă a energiilor numinoase ale vrăjitorului - dimensiunea „unităţii" iubitoare oferită în darul oului, ceea ce o ajută să îndure latura întunecată a numinosului zugrăvită în odaia diabolică, fără să cadă pradă energiei sale distructive.

în povestea noastră, vrăjitorul este echivalent cu distructivitatea infantilă a stării primare nediferenţiate la Winnicott - o distructivitate devenită diabolică din

cauza frustrării traumatice sau a abuzului (precum lahve în povestea lui Iov). Cea de-a treia soţie este în rolul „obiectului” omnipotent al copilului - ea este cea care trebuie să supravieţuiască distrugerii sale (aşa

cum a supravieţuit Iov distrugerii de către lahve). Ea face acest lucru găsind în vrăjitor un aliat împotriva lui însuşi (cum a făcut Iov cu lahve), adică se foloseşte de ou şi de sfatul primit în legătură cu acesta. Ea îl pune deoparte, adică îşi păstrează unitatea şi centrul atunci când intră pe tărâmul afectelor arhetipale distructive reprezentate de teribila cameră ascunsă. Centralitatea aceasta o ajută să supravieţuiască distrugerii. Vrăjitorul poate să spună:”Hei, obiectule - te-am distrus; dar tu ai valoare pentru mine fiindcă ai supravieţuit după ce te-am distrus... te iubesc... tu vei fi soţia mea”.

UN EXEMPLU CLINIC

Exemple ale acestei schimbări rapide de la distructivitate la „iubire” se întâlnesc frecvent în situaţiile clinice. O femeie căsătorită m-a consultat şi mi-a spus că soţul ei continuă s-o tortureze pentru o relaţie pe care ea o avusese cu douăzeci de ani în urmă, pretinzând că niciodată nu l-a făcut să se simtă iubit sau special, iar hărţuiala aceasta permanentă i-a creat o asemenea stare de agitaţie, încât a început să prezinte simptome de astm (avea tendinţa să se simtă vinovată pentru orice). Ea a încercat totul ca să-i fie pe plac şi să-l facă să simtă acele sentimente speciale pe care pretindea că ea i le refuză. Cum toate acestea îi potoleau doar temporar plângerile şi respingerile reci, ea şi-a pierdut speranţa de a-şi salva vreodată căsnicia. Situaţia aceasta s-a prelungit multă vreme, până când în cele din urmă, prin terapie (oul), ea şi-a dat seama că, separat de plângerile soţului, în psihicul ei exista un vrăjitor care se autoataca şi o încăpere oribilă unde el o dezmembra regulat cu securea. Plângerile soţului, şi-a dat ea seama, erau doar ocazia exterioară pentru un atac interior diabolic, împotriva căruia era complet lipsită de apărare. Fiecare plângere din exterior era amplificată înăuntrul ei de securea vrăjitorului, astfel

încât soţul spunea „adevărul” despre ea - adică că este o persoană „rea”! Pacienta aceasta docilă a început să-şi dea seama că dacă vrea să rezolve problema cu soţul ei, va trebui mai întâi să rupă vraja acestei figuri

interne autodistructive.

Treptat, cu ajutorul psihoterapiei, ea a început să intre în contact cu propria ei agresivitate, adică a început să privească în propria ei cameră a ororilor. Aceasta a însemnat să-şi piardă „inocenţa” de victimă divină a unui soţ nerezonabil, care o critica tot timpul, şi să-şi asume responsabilitatea propriei sale furii şi agresivităţi. încetul cu încetul, ea a pătruns în camera interzisă şi a preluat o parte din energia vrăjitorului întunecat. Ea i-a spus soţului că plângerile sale necontenite nu mai sunt tolerabile şi că nu va mai rămâne cu el dacă va continua s-o hărţuiască astfel. Cu sinceritate, ea i-a atras atenţia că trebuie să-şi asume şi el responsabilitatea pentru sentimentele lui faţă de ea şi să înceteze a-şi mai ascunde propria lipsă de sentimente în spatele acelor lamentaţii exagerate că ea nu-l face să se simtă special. Spre uimirea pacientei mele, asertivitatea aceasta nou descoperită a pus capăt cu desăvârşire puterii pe care el o avea asupra ei.Toată furia lui imperioasă s-a evaporat şi el s-a simţit dintr-odată foarte uman şi iubitorfaţă de ea - ca şi cum avusese nevoie de ea ca să-l elibereze de propriul său vrăjitor hipertrofiat, care îl teroriza.

NATURA DUALĂ A SACRIFICIULUI ÎN TRANSFORMAREA SISTEMULUI DE AUTOÎNGRIJIRE

în povestea noastră, potenţiala căsătorie dintre vrăjitor şi a treia fiică reprezintă - la fel ca în căsătoria dintre Rapunzel cea fermecată şi Prinţul ei - o relaţie supremă (tranziţională) între lumea arhetipală şi cea omenească. Dar potrivit povestirii noastre, relaţia aceasta nu a fost realizată pe deplin odată cu triumful celei de-a treia soţii asupra camerei oribile. Acesta este un început, dar nu transformarea completă a sistemului de autoîngrijire. Vrăjitorul are nevoie de mai multă

transformare, iar a treia fiică încă mai este prizonieră în casa „magnifică" împreună cu surorile ei reconstituite (în secret), adică ea încă mai este supusă vrăjilor sale excesive. Ea trebuie să găsească o cale de ieşire din

„magnificenţa" aceasta exagerată, înapoi în realitatea umană. Strădania aceasta este reprezentată în Partea a II-a a poveştii.

Ştim din observarea dezvoltarea psihologică a copiilor, precum şi din situaţia clinică, că procesul de trecere de la o „vrăjire" exagerată la un eu uman ancorat în realitate este o afacere furtunoasă şi reprezintă un proces în care energiile inflaţionate ale Sinelui arhaic trebuie sacrificate. Toate marile religii ale lumii descriu acest sacrificiu. De obicei, Zeul este cel care se sacrifică pentru om,"coborând" din plenitudinea atotcuprinzătoare şi încarnându-se în timp şi spaţiu. Aceasta necesită sacrificii reciproce ale eului identificat cu Zeul (pentru Jung, eul identificat cu Şinele).

în limbaj jungian, vorbim despre umanizarea treptată a lumii arhetipale pe măsură ce participarea mistică face loc conştiinţei. Edward Edinger concepe aceasta ca pe un proces ciclic în care eul infiaţionat al copilului este confruntat în mod repetat cu disciplina părintească şi retrageri în umilinţă, după care este restaurat într-o uniune intimă cu părinţii. Procesul se repetă circular: act exacerbat, pedeapsă, umilinţă şi suferinţă, restaurarea iubirii. De aici rezultă treptat un eu diferenţiat - capabil să conţină contrariile (vezi Edinger, 1972:41).

Este o afacere de iubire şi de ură, în acelaşi timp. Copilul"iubeşte" expansiunea capacităţilor şi conştiinţei eului său uman, dar de asemenea „urăşte" să sacrifice omnipotenţa divină a tărâmului arhetipal cu care s-a identificat eul său. Mărie Louise von Franz a comentat felul cum acest proces este simultan
o expansiune a conştiinţei eului... dar pentru zeu este o experienţă restrictivă. în procesul în oglindă, aceasta înseamnă să tragi în jos, în cuşca mizerabilă a existenţei umane, un zeu atotputernic şi strălucit. Lucrul acesta este ilustrat de un concept din teologia

creştină: procesul de Kenosis (în greacă, „a goli”), care înseamnă că Cristos (atunci când este împreună cu Tatăl, înaintea încarnării sale ca Logos, logosul ioanit) are plenitudinea Tatălui, unitatea atotpătrunzătoare cu lumea divină, fără un caracter bine definit. După cum

scrie Sf. Pavel:”s-a deşertat pe sine”- *ekonose heauton* (Filipeni II: 7). El s-a deşertat pe sine pentru a deveni muritor, s-a deşertat pe Sine de plenitudinea şi unitatea sa atotcuprinzătoare pentru a se defini, (von Franz, 1970:10)

Cu alte cuvinte, creşterea eului implică un dublu sacrificiu - ambele tendinţe în acelaşi timp: cea infantilă şi cea inflaţionată. în diada vrăjitorului şi a soţiilor sale copilăroase „inocente”, trăind într-o splendoare nemaivăzută, am putea spune că ambele aspecte trebuie să suporte un sacrificiu. Am văzut că structura aceasta diadică Protector/Persecutor şi copil inocent-client este arhitectura de bază a sistemului de autoîngrijire. Energiile sale sunt, pe de o parte, incredibil de inflaţionate, imperioase şi „regale” - un rege sau o regină, iar, pe de altă parte, infantile, inocente şi victimizate - o victimă divină. Când această structură”rege/bebeluş”ajunge să fie integrată, ambele sale laturi sunt sacrificate unei umanităţi intermediare - limitată şi capabilă de responsabilitate personală. „Inocenţa” fermecată a fiicei este pierdută în încăperea ororilor, iar puterea magică a vrăjitorului este pierdută când a treia fiică îşi aminteşte şi reîntregeşte* surorile şi, prin acest gest, dobândeşte”putere absolută asupra lui”.

PASĂREA LUI FITCHER: PARTEA 2

„Oh, foarte bine”, a spus a treia fiică,”dar mai întâi vei duce un coş cu aur tatălui şi mamei mele şi vei căra coşul în spate; între timp eu voi face pregătirile de nuntă”. După care a alergat la surorile ei, pe care le ascunsese într-o odăiţă, şi le-a spus:”A sosit clipa când pot să vă salvez. Nemernicul o să vă ducă chiar el acasă, dar imediat ce ajungeţi, trimiteţi-mi ajutor”. Ea le-a pus pe amândouă într-un coş şi le-a acoperit cu aur, încât nu se vedeau deloc. Pe urmă l-a chemat pe vrăjitor şi i-a spus:”Acum du-te cu coşul, dar să ştii că eu voi sta la ferestruica mea să văd dacă te vei opri pe drum ca să te odihneşti”.

Vrăjitorul a săltat coşul în spinare şi a pornit la drum, dar povara era atât de grea, încât sudoarea îi curgea şiroaie pe faţă. Atunci el s-a aşezat voind să se odihnească puţin, dar imediat una din fetele din coş a strigat: „Mă uit pe ferestruica mea şi văd că te

odihneşti. Vrei, rogu-te, s-o iei numaidecât din loc?" El a crezut că mireasa lui este cea care îi vorbeşte, aşa că s-a ridicat din nou în picioare. După o vreme el a dat iar să se aşeze, dar fata a strigat pe dată:"Mă uit pe ferestruica mea şi văd că te odihneşti. Vrei, rogu-te, s-o iei din loc chiar acum?" Şi la fel a strigat ori de câte ori încerca el să se oprească, silindu-l să meargă înainte, până când, gemând şi cu răsuflarea tăiată, a depus coşul cu aur şi cu cele două fete în casa părinţilor lor. Acasă, însă, mireasa a pregătit ospăţul de nuntă şi a trimis invitaţii prietenilor vrăjitorului. Pe urmă a luat o hârcă cu dinţii rânjiţi, i-a pus nişte podoabe şi o ghirlandă de flori şi a dus-o la fereastra din mansardă, ca şi cum ar fi privit de acolo. Când totul a fost pregătit, ea a intrat într-un butoi cu miere, apoi a tăiat salteaua de pe pat şi s-a tăvălit prin pene, încât arăta ca o pasăre de toată minunea şi nimeni nu o mai putea recunoaşte. După aceea a ieşit din casă şi pe drum s-a întâlnit cu câţiva invitaţi la nuntă, care au întrebat:

„Pasăre a lui Fitcher, de unde vii?
Din casa lui Fitcher vin, ce departe nu-i.
Şi ce face oare tânăra mireasă?

„ în original autorul recurge la un joc de cuvinte, utilizând cratima pentru a alătura în cuvântul *remember* (scris *re-member)* două sensuri: cel de a-şi aminti (sensul original) şi cel de a întregi (ca opus lui *dismember,* a dezmembra)„ (n. red.)

Din beci până-n mansardă a făcut curat în casă, lar acum socot că trage cu ochiul pe fereastră."

în cele din urmă s-a întâlnit şi cu mirele, care se întorcea încet acasă. Ca şi ceilalţi, el a întrebat:

„Pasăre a lui Fitcher etc.
Iar acum socot că trage cu ochiul pe fereastră."

Mirele a privit în sus, a văzut hârca din fereastră şi, crezând că este mireasa lui, a dat din cap şi a salutat-o prietenos. Dar când el şi toţi invitaţii au intrat în casă, au sosit şi fraţii miresei, care fuseseră trimişi s-o salveze. Ei au zăvorât toate uşile, ca nimeni să nu poată scăpa, apoi au dat foc la casă, încât vrăjitorul şi toţi acoliţii săi au pierit în flăcări.

Partea aceasta a povestirii descrie transformarea finală a sistemului de autoîngrijire şi cele două personificări constitutive ale sale, a treia fiică şi mirele

ei, vrăjitorul. A treia fiică este eliberată, iar vrăjitorul este mistuit de flăcări. Notăm cu interes că elementul de Trickster, anterior prerogativa vrăjitorului, defineşte acum modul de acţiune al miresei. Mai întâi este trucul

prin care ea şi-a ascuns surorile sub aurul din coş, apoi trucul cu vocea care-l hărţuia de la distanţă în timpul călătoriei, apoi trucul de a-i ademeni în casă pe toţi prietenii vrăjitorului trimiţându-le invitaţii la nuntă, trucul cu craniul împodobit aşezat la fereastră şi, în fine, trucul cu mierea şi penele cu care s-a deghizat ca Pasăre a lui Fitcher, încât să poată fugi. Dacă vrem să înţelegem partea a doua a povestirii, va trebui aşadar să ne familiarizăm cu semnificaţia psihologică a elementului de Trickster şi funcţia lui dublă de deghizare şi apărare prin transmutarea într-o formă umană a teribilelor energii ale dimensiunii arhetipale.

Am explorat deja semnificaţia dinamică a arhetipuluiTricksterului în capitolul 1, în discuţia despre Mary şi daimonul ei alimentar. Acolo am văzut în primul rând latura diabolică a Tricksterului - capacitatea lui de a se scinda (disociere), aptitudinea pentru transă, pentru atacul împotriva legăturilor (conexiunilor) dintre componentele experienţei şi, în general, pentru regresia autodistructivă. Totuşi, am notat că Tricksterul, ca o divinitate a pragului, este preocupat în egală măsură să medieze două laturi ale unui paradox şi, prin urmare, în încarnarea lui pozitivă, ar putea fi considerat un fel de personificare dinamică a ceea ce Winnicott a numit „fenomene de tranziţie" Ca o antinomie, el reuneşte o pereche de contrarii şi ţine locul unui „al treilea" care lipseşte. El este aşadar ideal înzestrat pentru sarcina de *a media* între dinamismele arhetipale contradictorii care răvăşesc psihicul după o traumă. Pe scurt, prin funcţia lui, el este atât *diabolic* (dezbinător), cât şi *simbolic* (integrator). în forma lui diabolică, el retează conexiunile din lumea internă pentru a nu permite experienţe insuportabile. în forma lui simbolică, el reîntregeşte ceea ce a fost anterior fragmentat şi o face legând lumea inconştientă de eu prin mijlocirea

simbolului, îndeplinind condiţia ca eul traumatizat anterior să fie acum destul de puternic pentru a „ţine minte” impactul deplin al experienţei sale, Tricksterul este eliberat de rolul său diabolic dezmembrator şi

contribuie la individuare şi la o viaţă creativă.

în partea a doua a basmului, funcţia pozitivă, de mediere a Tricksterului este evidenţiată ca a treia soţie, acum destul de puternică pentru a avea putere asupra vrăjitorului; ea este în măsură să folosească trucuri şi deghizări pentru a face legătura între lumea vrăjită a soţului ei şi propria ei lume a realităţii. Ea îşi trimite surorile reconstituite înapoi la casa părinţilor, în spinarea vrăjitorului care iniţial le dezmembrase - şi într-un coş - acelaşi coş în care fetele săriseră la început când vrăjitorul „cât că le-a atins”. Psihologic vorbind, acesta este un exemplu al felului în care puterea care ameninţă eul imatur sau slab este pusă, mai târziu, în slujba lui.

Suferinţa vrăjitorului în timpul călătoriei cu coşul cel greu este o inversare umoristică a suferinţelor pe care el le cauzase surorilor şi reprezintă sacrificiul gradual al puterilor sale transpersonale. Acum el trebuie să trudească şi să asude, cu genunchii încovoiaţi sub povară, purtându-şi „crucea”, cum s-ar zice, către destinul său final în focul mistuitor. Şi în tot acest timp „vocea” miresei sale, cu noile ei puteri asupra lui, îl hărţuieşte şi îl îmboldeşte să meargă mai departe, tratându-l cu brutalitate pe cel brutal, cu josnicie pe cel josnic. Din punct de vedere psihologic, în forma ei negativă,”vocea” aceasta este ceea ce Jung a numit”animus negativ” şi este frecvent experimentată ca un zbir lăuntric care mână din urmă o persoană şi nu este niciodată mulţumit cu imperfecţiunea umană. Aceasta este vocea care, asemenea animusului negativ, „taie o femeie în bucăţi” (vezi Asper, 1991), astfel încât vrăjitorul, care până atunci personificase forţa negativă a psihicului, cade acum victimă aceleiaşi hărţuieli critice.

Surorile ascunse în coşul cu aur trebuie să trimită ajutoare celei de-a treia fiice, aflată încă în conacul fermecat al vrăjitorului. Cele două surori devin astfel veriga de legătură dintre lumea încapsulată a vizuinii

vrăjitorului şi lumea realităţii. Ajutorul pe care îl aduc până la urmă (fraţi şi rubedenii) îl putem concepe ca pe latura pozitivă a masculinului. Ei încuie în casă vrăjitoruş şi toţi oaspeţii lui şi le dau foc. Aceasta este agresivitate masculină pozitivă în serviciul dezvoltării eului, iar latura aceasta pozitivă a masculinului a lipsit în mod remarcabil în povestea noastră, la fel ca şi în povestea lui Rapunzel.Tatăl celor trei fete le-a lăsat aparent extrem de vulnerabile la farmecele laturii diabolice, negative a masculinului, cu agresivitatea sa arhetipală. Din punct de vedere psihologic, aceasta este moştenirea inevitabilă fie a unei neglijări făţişe de către tată, fie a eşecului său de a impune limite fiicelor şi a oferi astfel oportunitatea unei soluționări impersonale a agresivităţii. Cu alte cuvinte, atât iubirea, cât şi agresivitatea trebuie să fie experimentate în raport cu acelaşi tată, dacă este ca o femeie să aibă o imagine întreagă a masculinului şi astfel să fie"imunizată"la infectarea de către masculinul negativ sub forma vrăjitoriei.

BIRUINŢA ASUPRA VRĂJITORULUI CU AJUTORUL SIMBOLULUI

De departe cea mai ciudată farsă care îi este jucată vrăjitorului de către a treia fiică este „transformarea" ei în pasăre - Pasărea lui Fitcher - pentru a scăpa din conacul fermecat. Mai întâi, ea pune în fereastră un craniu împodobit ca o momeală pentru vrăjitor şi musafiri. Ideea că toţi confundă o „căpăţână de mort" împodobită de nuntă cu mireasa însăşi, sugerează că a fi mireasa acestui vrăjitor înseamnă să fii moartă. Cum vrăjitorul şi toţi musafirii săi reprezintă moartea, ei recunosc craniul ca pe unul de al lor, să spunem aşa, şi cred că mireasa este acasă, când de fapt ea a fugit deghizată ca pasăre.

Acoperită cu miere şi pene, adevărata mireasă este „irecog- noscibilă" altfel decât ca Pasărea lui Fitcher - o pasăre care conversează cu invitaţii şi cu vrăjitorul pe drumul care leagă lumea vrăjílor cu lumea

realităţii. Este important să realizăm că a treia fiică nu s-a transformat aici efectiv într-o pasăre (cum sugerează Asper}, ci doar *pretinde* că este o pasăre, şi încă o pasăre miraculoasă care vorbeşte, în forma ei de pasăre, ea nu este nici om, nici pasăre, ci amândouă, întrupând funcţia simbolică a realităţii tranziţionale, ea participă atât la realitate, cât şi la fantezie. Când se întâlneşte pe drum cu vrăjitorul şi cu musafirii săi, ei nu se întreabă dacă este om sau pasăre. Ci iau ca atare forma ei tranziţională. După cum spune Winnicott, nu-l întrebi pe sugar dacă a găsit sânul sau l-a creat - ca realitate tranziţională este întotdeauna şi una, şi alta.

Sub înfăţişarea schimbătoare a acestei păsări fantastice, a treia fiică îl păcăleşte cu uşurinţă pe vrăjitor şi fuge acasă. Din punct de vedere psihologic, aceasta sugerează că în confruntarea cu energiile teribile ale psihicului arhetipal, formele tranziţionale şi procesele simbolice sunt esenţiale. Furtunile afectelor ieşite din straturile arhaice ale psihicului sunt transformate numai dacă eul poate să suporte tensiunea dintre realitate şi imaginaţie; în caz afirmativ, o imagine creativă (simbol) poate să ofere veriga de tranziţie între cele două lumi, adică poate să ofere o semnificaţie care ne permite să „scăpăm" de dinamismul separator al lumii arhetipale şi să găsim drumul spre"casă", către o lume umană, gratificaţi cu energiile vitale ale lumii imaginare.

Procesul acesta, care constituie lupta fiecăruia pentru individuare, este cu deosebire dificil după ce trauma a împins psihicul în direcţia clivajului arhaic şi a slăbit eul. Se dezvoltă forme maligne de transfer regresiv care ameninţă să submineze creşterea pacientului. Nu este mai puţin adevărat că procesul capătă un ajutor important de la ceea ce Jung a numit „funcţia transcendentală" a psihicului însuşi. Prin

aceasta el a înţeles tendinţa înnăscută a psihicului de a da formă „materiei” haotice, nediferenţiate din procesul primar şi a o prezenta conştiinţei sub forma viselor şi a altor produse imaginare. Pentru Jung,

aşadar, procesele tranziţionale nu apar numai între copil şi mamă sau între pacient şi terapeut; ele definesc relaţiile interioare dintre eu şi Sine. Din păcate, procesul interior nu reuşeşte niciodată dacă nu a existat unul exterior „suficient de bun”. Când trauma se interpune, relaţia tranziţională trebuie reconstituită în psihoterapie.

Un element crucial în această relaţie tranziţională reconstituită este un spaţiu de joc imaginar între terapeut şi pacient. în terapia victimelor traumelor trebuie utilizate tot felul de arte expresive - nu numai terapia verbală orientată spre recuperarea înţelegerii şi a memoriei. Travaliul trebuie aliniat cu tendinţa naturală a psihicului de a integra afectul şi imaginea. Când avem afectul, căutăm o imagine... când avem imaginea, căutăm afectul asociat. Pentru a face aceasta, trebuie să fim în măsură să ne jucăm cu pacientul într-o diversitate de modalităţi - nu numai verbale.

Jung a ajuns să înţeleagă lucrul acesta încă în 1916, când pacienţii lui afişau o anumită dispoziţie sau prezentau un afect disociat confuz, care părea complet lipsit de sens în lumina experienţei curente. Jung a spus:

Am luat, prin urmare, o imagine dintr-un vis sau o asociere a pacientului şi, folosindu-le ca punct de pornire, i-am dat sarcina să-şi elaboreze sau dezvolte tema lăsând frâu liber fanteziei. Aceasta se putea face, potrivit gustului şi talentului individual, în nenumărate moduri, dramatic, dialectic, vizual, acustic sau sub formă de dans, pictură, desen, modelaj. [în cele din urmă,] am reuşit să-mi dau seama că în metoda aceasta eram martorul manifestării spontane a unui proces inconştient, care era numai asistat de abilitatea tehnică a pacientului şi căruia mai târziu i-am dat numele de „proces de individuare”... în multe cazuri, aceasta a adus în mare măsură succesul terapeutic, ceea ce ne-a încurajat, atât pe mine, cât şi pe pacient,

să perseverăm, în pofida naturii derutante a rezultatelor. M-am simţit obligat să insist că erau derutante numai pentru a mă împiedica pe mine însumi să produc, pe baza anumitor presupuneri teoretice, interpretări care simţeam că sunt nu doar inadecvate,

ci susceptibile să prejudicieze ingenioasele producţii ale pacientului... Astfel stau lucrurile cu mâna care ghidează creionul sau penelul, cu piciorul care execută pasul de dans, cu ochiul şi urechea, cu cuvântul şi cu gândul: un impuls întunecat este ultimul arbitru al modelului, un aprioric inconştient se precipită în formă plastică... Peste întreaga procedură pare să domnească o preştiinţă obscură nu numai a modelului, ci şi a semnificaţiei. Imaginea şi semnificaţia sunt identice; şi pe măsură ce prima capătă formă, ultima devine clară... modelul nu are nevoie de interpretare: el îşi portretizează propria semnificaţie. (Jung, 1947: par. 400-2)

Ca să revenim la povestea noastră, constatăm că a treia fiică întrupează funcţia aceasta transcendentală ca Pasăre a lui Fitcher. Dar de ce, ne putem întreba, ca o pasăre? Primul lucru care ne vine în minte este că pasărea se dezvoltă în mod normal din ou. Dacă oul reprezintă viaţa potenţială în plenitudinea ei originală, primordială, nediferenţiată, atunci pasărea reprezintă neîndoielnic o diferenţiere a acelei plenitudini originale şi o transcendere a sa ca spirit personal transcendent. Cooper ne reaminteşte că păsări fabuloase reprezintă tărâmurile spirituale celeste şi acele puteri care se opun şarpelui htonian - cu alte cuvinte, sunt imagini teriomorfe asociate (îndeobşte) cu latura pozitivă a Sinelui, opuse laturii sale negative, diabolice sau htoniene, aşa cum este ea reprezentată în vrăjitorul nostru (vezi Cooper, 1978).

în alte mitologii, păsările sunt mesageri ai zeilor, întotdeauna asociate cu lumina, latura pozitivă a numinosului. Cristos copil este adesea înfăţişat ţinând o pasăre şi, potrivit lui Vergîliu (*Aeneida*, 6, 242), grecii numeau intrarea în lumea subpământeană „Aornos” (ţara fără păsări). Din cauza semnificaţiei păsării ca fiinţă tranziţională, parcurgând regulat drumul dintre lumea umană şi cea divină, şamanii purtau adesea

pene şi costumaţii de pasăre în ritualurile lor medi-
umnice. în mitologia egipteană, sufletul *Ka,* reprezentat
ca o pasăre cu cap de om, este înfăţişat ieşind pe gura
muribunzilor, iar sufletele din lumea subterană poartă

veşminte din pene de pasăre (vezi de Vries, 1984:48).

Prin urmare eroina noastră, a treia fiică, evadează deghizată în chiar simbolul magic al transcendenţei - spiritul personal înaripat - deopotrivă real şi imaginar, uman şi divin. în forma aceasta simbolică evocatoare, ea face legătura între cele două lumi care iniţial au fost separate în povestirea noastră: lumea mundană a oamenilor, pe de o parte, şi lumea primordială

magică, în forma ei „vrăjită” negativă, pe de

altă parte. Stabilirea acestei legături (*re-ligeo*) coincide cu sacrificiul final al laturii întunecate a energiilor Sinelui în foc - acel „agent de transmutare”, potrivit lui Heradit, din care derivă toate lucrurile şi în care toate lucrurile se întorc. în dezvoltarea personală a individului, dezvoltarea aceasta reprezintă momentul în care inconştientul începe să se consteleze pozitiv, iar eul sacralizat, acum eliberat de mecanismele

defensive protectoare/persecutoare

ale Sinelui, ajunge sub îndrumarea Sinelui întreg şi începe procesul trăirii creative

.PRINŢUL LINDWORM ŞI TRANSFORMAREA DAIMONICULUI PRIN SACRIFICIU ŞI ALEGERE

Povestea aceasta, la fel ca şi a Păsării lui Fitcher, descrie o formă diabolică teribilă a Sinelui în rolul său de mecanism defensiv arhetipal al sistemului de autoîngrijire şi se ocupă de 1) felul cum se poate supravieţui acestei defensive şi 2) cum poate fi ea transformată de către feminin - şi în cazul acesta, femininul apărând ca „al treilea". Povestea aceasta a fost discutată de von Franz ca descriind posedarea de către Sine „aşa cum se întâlneşte în cazurile borderline, în care complexul eului şi arhetipul Sinelui au fost contaminate, astfel încât ambele devin vagi... şi nu există o polarizare adecvată a psihicului" (von Franz, 1980b: 79, 83). Deşi descrierea aceasta este adevărată, într-o anume măsură, în analiza lui von Franz nu sunt menţionate mecanismele defensive arhetipale şi nici vreo teorie care să descrie cum se produce"contaminarea"aceasta cu latura întunecată a Sinelui şi care sunt implicaţiile ei pentru practica clinică. Sperăm să clarificăm aceste probleme în paginile care urmează.

PRINŢUL LINDWORM[1]: POVESTEA

A fost odată un rege şi frumoasa lui soţie, care

trăiau într-o fericire binecuvântată. Un singur

lucru le lipsea: nu aveau copii. într-o zi, foarte întristată, regina s-a sfătuit cu o cotoroanţă care trăia în pădure

;bătrâna i-a spus ce să facă pentru a scăpa de sterilitate. Trebuia să aşeze în grădină un mic pocal cu gura în jos, iar în dimineaţa următoare avea să găsească doi trandafiri, unul alb si unul roşu, crescuţi dedesubtul acestuia, pe o singură tulpină. De va mânca trandafirul roşu, va avea un băiat, iar de-l va mânca pe cel alb, va aduce pe lume o fată. Dar dacă îi va mânca pe amândoi, se va întâmpla o nenorocire.

Peste poate de bucuroasă, regina făcu întocmai cum îi spusese bătrâna, dar după ce a mâncat trandafirul alb, cuprinsă de lăcomie, îşi uită promisiunea şi mâncă şi trandafirul roşu. Când îi veni sorocul să nască, ea aduse pe lume doi gemeni, numai că primul născut era un Lindworm [dragon sau şarpe] hidos. Regina a fost îngrozită când l-a văzut, dar dintr-o singură mişcare rapidă acesta a dispărut, încât nimeni altcineva nu l-a văzut. Imediat după Lindworm, s-a născut un fiu frumos, atât de minunat şi de chipeş, încât i-a făcut pe toţi fericiţi, iar regina şi-a dus viaţa mai departe ca şi cum Lindworm nu ar fi existat niciodată.

Mulţi ani binecuvântaţi mai târziu, Prinţul cel chipeş a plecat într-o caleaşcă regală în căutarea aventurii şi a unei soţii. Dar abia a ajuns la răscruce, că un enorm Lindworm, cu colţi mai ucigători decât fulgerul, i-a tăiat calea şi a sâsâit: „Mai întâi o soţie pentru mine şi după aceea pentru tine!” (7) Prinţul a fugit înapoi la castel şi regele tocmai se pregătea să trimită o armată ca să înfrunte fiara, când regina a socotit că venise vremea să mărturisească despre Lindworm şi că acesta pretinsese doar ce i se cuvenea de drept - era copilul cel mai mare şi avea dreptul să se însoare primul.

Au început atunci”nouă zile de mirare şi zece zile de sfat” (7) după care regele a hotărât că dacă este ca Prinţul să se însoare vreodată, ar fi bine să-i găsească mai întâi o mireasă Prinţului Lindworm. Lucru mai uşor de spus decât de făcut, dar regele a trimis mesageri în cele mai îndepărtate ţări cunoscute de el, în căutarea unei mirese.

A sosit prima prinţesă şi a fost implicată în festivităţile de nuntă până ce fu prea târziu ca să mai dea înapoi. Dimineaţa, însă, nu mai rămăsese nimic din ea şi prinţul Lindworm dormea adânc, ca după o masă copioasă.”După un răgaz scurt, dar cuviincios” (7), Prinţul vru din nou să plece la drum, dar Lindworm i-a ieşit din nou în cale, mai nerăb- dator ca niciodată! A fost găsită o altă prinţesă şi nici acesteia nu i s-a îngăduit să-l vadă pe mire până când nu a fost prea târziu. După noaptea nunţii, şi ea a ajuns să rotunjească pântecele lui Lindworm. Din nou Prinţul a pornit la drum şi din nou a fost oprit la răscruce de fratele său Lindworm. De data aceasta regele şi-a ieşit cu totul din fire. Nicio prinţesă nu a mai fost de găsit şi, disperat, regele s-a gândit s-o ceară ca viitoare soţie a lui Lindworm pe fiica unuia din păstorii săi, care locuia într-o cocioabă dărăpănată. Păstorul nu a fost de acord, dar nu i s-a putut împotrivi regelui, astfel că fetei i s-a spus ce soartă o aşteaptă.

Fata păstorului a fost peste măsură de îndurerată. Plângând disperată şi cu picioarele însângerate, ea a fugit în pădure şi a ajuns la casa unei bătrâne cotoroanţe - aceeaşi, pare-se, care o sfătuise pe regină în necazul ei din urmă cu douăzeci de ani - căreia i-a mărturisit nenorocirea abătută asupra ei. „Şterge-ţi lacrimile, copila mea, şi fă întocmai cum îţi spun eu”, i-a zis baba. „Când nunta se va fi terminat, cere să fii îmbrăcată cu zece rochii de mătase, iar când Lindworm îţi va cere să-ţi scoţi rochia, roagă-l şi tu să-şi lepede o piele. După ce va fi făcut asta de nouă ori, nu va mai rămâne din el decât o bucată chinuită de carne, pe care tu va trebui s-o biciuieşti cu un harapnic muiat în leşie. Scaldă-l apoi în lapte dulce, iar la urmă ia-l în braţe şi ţine-l strâns, fie şi numai o clipă.” (11) „Ahh”, strigă fata păstorului, „Niciodată nu voi putea face aşa ceva!”„Ori faci aşa, ori vei fi mâncată” o certă bătrâna, apoi dispăru.

Când nunta s-a terminat fata s-a văzut în dormitor faţă în faţă cu oribilul Lindworm, jumătate om, jumătate

şarpe; respingătoarea creatură s-a întors spre ea şi i-a spus: „frumoasă fecioară, leapădă-ţi o rochie”.”Prinţule Lindworm”, i-a răspuns ea,”aruncă-ţi şi tu o piele!” „Până acum nimeni nu a îndrăznit să-mi spună asta”, a sâsâit el furios, şi pentru o clipă ea a crezut că o va înghiţi. Dar în loc de asta, el a început să geamă, să se vaiete şi să se răsucească până când o piele lungă şi groasă de şarpe zăcea pe podea. Atunci fata şi-a scos prima rochie şi a întins-o peste piele. Şi a continuat tot aşa, în ciuda protestelor şi gemetelor, a zvârcolirilor şi văicărelilor lui, până când el nu a mai fost decât o bucată de carne vie, groasă şi vâscoasă, care „se tăvălea, se rostogolea şi se târa pe toată podeaua” (14). Fiica păstorului a luat atunci un harapnic, l-a muiat în leşie cum i se spusese şi l-a biciuit cu toate puterile ei, până ce a obosit. Pe urmă l-a spălat în lapte proaspăt şi, în timp ce el se gudura umil, l-a ţinut în braţe câteva clipe până ce a adormit.

în dimineaţa următoare, regele şi curtenii au venit întristaţi la camera nupţială, temându-se să intre. într-un târziu, regele a deschis uşa. înăuntru era frumoasa fată a păstorului, strălucind precum roua în zori. Iar în braţele ei nu era Lindworm,”ci un Prinţ argint-viu, la fel de chipeş pe cât este de verde iarba”. Palatul a răsunat de fericire la descoperirea aceasta, iar apoi a fost o petrecere de nuntă cum nu s-a mai văzut nici înainte, nici după aceea. Prinţul şi noua lui Prinţesă au domnit apoi împreună fericiţi tot restul vieţii.

MOTIVUL COPILULUI ŞI AL CUPLULUI FĂRĂ COPII

Povestea aceasta, ca şi cea a lui Rapunzel şi multe altele, începe cu o situaţie în care lipsa copiilor cauzează suferinţă şi alean. Jung s-a ocupat pe larg de psihologia arhetipului copilului, arătând limpede că motivul copilului, atunci când apare în materiale simbolice precum povestea aceasta, înseamnă cu mult mai mult decât sensul literal, concret, al cuvântului „copil”. Motivul copilului, spune Jung, este aproape întotdeauna asociat cu ceva miraculos

sau divin - copilul- minune a cărui origine este extraordinară (naştere din fecioară) şi ale cărui fapte sunt asociate cumva cu mântuirea întunericului şi recuperarea luminii. Ca atare, spune Jung,

copilul este un simbol care uneşte contrariile; un mediator, un vindecător, sau altfel spus, un reîntregitor... El reprezintă impulsul cel mai puternic şi mai inevitabil din fiecare fiinţă, anume imboldul către autorealizare. El este, ca să zicem aşa, întruparea *incapacităţii de a face altfel*. (Jung, 1949; par. 278,289, sublinierea din original)

Prin urmare, copilul este un concept limită, întinzându-se între potenţiala plenitudine a Sinelui şi *actualizarea* lui în lumea realităţii eului. El reprezintă eternul în timp. El face legătura între lumile reală şi imaginară şi duce la îndeplinire promisiunea că lumea numinoasă nepieritoare ar putea căpăta viaţă în lumea aceasta. Din acest motiv, copilul este răspunsul aproape universal al mitologiei la întrebarea dacă Dumnezeu se manifestă în istorie. Fie că este Moise, Cristos, Buddha sau Krishna, răspunsul este întotdeauna copilul divin. în termenii discuţiei noastre anterioare, am putea spune că el reprezintă simbolic potenţialul de realizare al spiritului personal inviolabil, sau Şinele, în „viaţa aceasta", adică în istoria personală a individului.

Nu este deci de mirare că atât de multe basme încep cu dorinţa de a avea un copil. Dacă lumea realităţii este separată de lumea magică, psihoidă în care rezidă puterile transpersonale, nu există spontaneitate, nici viaţă, nici posibilitate autentică de dezvoltare personală. Lucrurile se ofilesc. Nu există profunzime, nici speranţă. Am văzut că moştenirea traumei timpurii este tocmai clivajul acesta între eu şi Sine.

Povestea relatează că în starea aceasta, regina stearpă o consultă pe bătrâna cotoroanţă, reprezentând înţelepciunea profetică străveche în forma sa arhaică, „necivilizată". De remarcat că nu numai pântecele reginei este sterp, ci întreaga ei atitudine este pătrunsă de

disperare. Ea se plânge bătrânei: „Vai, nimeni pe lume nu mă poate ajuta”. La care baba îi răspunde că „nu există boală fără leac”- afirmaţie care întruchipează ea însăşi speranţa simbolizată de copilul mult râvnit.

Aici atitudi nea reginei este tipică pentru acei pacienţi traumatizaţi care ajung în cabinetul analistului deprimaţi şi abandonaţi de oamenii din viaţa lor, de care, pe când erau copii, avuseseră o nevoie disperată să depindă. în situaţia aceasta, analistul nutreşte aceeaşi speranţă ca bătrâna cotoroanţă, - „nu există boală fără leac”. Speranţa aceasta într-un tovarăş de încredere este adesea suficientă pentru a face ca psihicul sterp să viseze din nou, chiar dacă acest sentiment regăsit al posibilului este numai primul stadiu al unui proces în două etape, aşa cum am văzut în analiza noastră precedentă. Din păcate, în stadiul al doilea, speranţa generată în primul stadiu trebuie să fie în cele din urmă „deziluzionată”, dacă este să apară o încarnare deplină a spiritului personal şi pacientul să asimileze complet trauma timpurie.

REFUZUL DE A ALEGE

Primul lucru pe care bătrâna cotoroanţă îl spune reginei este că dacă vrea un copil, va trebui să aleagă între doi trandafiri pe care îi va găsi crescuţi pe o singură tulpină, sub un pocal, în dimineaţa următoare. Pare o sarcină destul de simplă, dar regina îşi”uită”promisiunea şi vrea „să mănânce prăjitura, dar să şi rămână cu ea” - drept care mănâncă şi al doilea trandafir. Alegerea presupune o limitare în timp şi spaţiu, iar în acţiunea reginei avem refuzul unei asemenea limitări şi preferinţa pentru posibilităţile aparent nelimitate ale situaţiei; poate că va avea atât un băiat, cât şi o fată. Aceasta echivalează cu o preferinţă pentru fantezie aşa cum o defineşte Winriicott (ca distinctă de imaginaţie) şi am văzut deja cât defrecvent psihicul devine diabolic atunci când legătura cu viaţa reală este retezată din preferinţa traumatizată a pacientului pentru fantezie. O preferinţă pentru fantezie este probabil problema centrală în toate cazurile de

dependenţă. Pentru regină a fost „încă un trandafir”, pentru dependent poate fi încă un pahar sau încă o doză de cocaină. Preferinţa aceasta vicioasă pentru fantezia autoliniştitoare şi un concomitent refuz de a trăi în realitatea umană şi a-i suporta limitările, constelează negativ inconştientul şi-l invocă pe daimon.

Aceeaşi problemă a alegerii şi consecinţele sale daimonice le-am văzut în povestea despre Eros şi Psyche, unde Eros o avertizează pe Psyche - care, însărcinată, trăieşte într-o binecuvântată inconştienţă în palatul lui de cristal - să nu le spună nimic surorilor ei despre adevărata lui identitate: „Dacă îmi vei păstra secretul, copilul tău va fi un zeu; dar dacă-l vei divulga, va fi un muritor de rând.” (Neumann, 1956:18). Cu alte cuvinte, trebuie să alegi dacă vrei să rămâi sau nu în lumea de fantezie a zeilor. Există consecinţe. La fel ca regina din povestea noastră, Psyche are iniţial dificultăţi în a face alegerea care ar însemna ruperea „unităţii” ei cu lumea de fantezie a lui Eros şi cu potenţiala „divinitate” a copilului ei. Şi ea preferă posibilităţile infinite ale fanteziei numinoase, până alege în cele din urmă mortalitatea, cu cunoaşterea răului, ca şi a binelui. Aceasta se întâmplă, după cum am văzut, printr-o întâlnire cu latura întunecată a numinosului, adică realizarea aspectului său ofidian devorator - preţul pe care îl plăteşti pentru a nu fi ales să trăieşti.

Conexiunea dintre eşecul de a alege şi preluarea vieţii psihice de către daimoni capătă o expresie foarte frumoasă în câteva remarce făcute de autorul Isaac Beshevis Singer într-un interviu dat revistei *Parabola.* Senger observă:

Aş spune că în spatele tuturor ideilor mele... este libertatea de a alege. Am sentimentul că libertatea de a alege este însăşi esenţa vieţii. Am primit un mare dar de la Dumnezeu, şi anume de a putea alege. Şi întotdeauna ne complăcem în a alege. Dacă acordăm atenţie unui lucru, am ales să-i acordăm atenţie. Dacă iubim pe cineva, am ales persoana aceasta ca s-o iubim. Aceasta este în orice

acţiune a umanităţii. Pentru mine, Dumnezeu este libertate. Iar natura, pentru mine, este necesitate... Când oamenii renunţă la libertatea alegerii, apar demonii. Demonii sunt, într-un fel, latura întunecată a naturii pe care o alegem. Dacă încetăm cu totul să mai credem în puterea noastră [de a alege], atunci alte puteri pot ajunge să ne domine. Cu alte cuvinte, demonul este pentru mine o latură negativă a liberului arbitru. Demonii vin când oamenii se resemnează... când oamenii îşi spun,,,Nu voi mai face alegeri, voi lăsa puterile să lucreze de la sine". Atunci demonul va apărea cu siguranţă. Pericolul este mereu prezent - ca atunci când medicul îţi spune că întotdeauna ai microbi în gură şi stomac, iar dacă organismul tău e slăbit, ei încep să se înmulţească şi devin foarte puternici... Aşa cum, medical vorbind, suntem înconjuraţi de microbi periculoşi, la fel şi spiritul nostru are întotdeauna de luptat cu melancolia, neîncrederea, viciul, cruzimea şi tot soiul de alte lucruri.

în acest punct, intervievatorul a întrebat „De ce melancolia?" la care Singer a răspuns:
Oh, dar melancolia este însăşi esenţa demonului. Fiindcă este contrariul absolut al speranţei... Am simpatie pentru toţi cei care suferă şi trăiesc. Fiindcă toţi trăim într-o mare, mare luptă, fie că ne dăm seama sau nu. Uneori ne dăm seama. Este un lucru foarte dificil - spunem adesea cât de grea este viaţa... Trebuie să trecem prin genul acesta de luptă. într-un fel, speranţa este că viaţa nu durează veşnic, că crizele nu durează veşnic şi că dincolo de toate crizele, de tot întunericul, există o mare lumină. Trebuie să luptăm, dar nu suntem pierduţi, fiindcă puterile care ne-au creat sunt în fond nişte puteri mărişi benigne. (Singer, 1981:73)

LUMEA MELANCOLICĂ A FANTEZIEI ÎN SISTEMUL DE AUTOÎNGRIJIRE

Asemenea reginei care refuză să aleagă şi întruchipează o dispoziţie melancolică, în psihoterapie întâlnim adesea la victimele unor traume timpurii un fel de dependenţă interioară de fantezie, care le lasă într-o permanentă stare de melancolie. La pacienţii aceştia, energiile agresive care ar trebui să fie disponibile pentru adaptare sunt contracarate în expresia lor exterioară şi iau

forma arhaică a autoatacului şi autocriticii. Suferind din cauza unor teribile şi permanente persecuţii interioare, pacienţii aceştia caută stări „paradisiace", precum identificarea fuzională cu alţii, sau „divaghează" în stări nediferenţiate difuze de autoalinare melancolică pentru a rămâne neîntrupaţi şi departe de afectul traumatic. Deseori pacienţii aceştia plâng singuri, dar lacrimile lor sunt o formă specifică de autoalinare. Ei plâng şi în acelaşi timp îşi ţin firea. Ei nu ştiu cum să plângă împreună cu alţii. Tristeţea şi un alean melancolic sunt o durere permanentă în inimile lor. Dar nimic din toate acestea nu le aduce empatie din exterior, fiindcă *pacienţii aceştia adesea nu ştiu de ce plâng,* şi ori de câte ori încearcă să comunice altora, eşuează. Totul este o poveste tristă foarte complicată şi nuanţată pe care ei şi-o spun singuri, dar care rămâne izolată, emfatică, dezîntrupată şi unidimensională. Şi ironia tragică este că toată această suferinţă este destinată să prevină un alt tip de suferinţă - suferinţa de a lua fiinţă în timp şi spaţiu, ceea ce întotdeauna presupune un *sacrificiu* al fanteziei.

JULIA KRISTEVA ŞI „SOARELE NEGRU"

Julia Kristeva, lingvistă franceză şi psihanalistă lacaniană, a descris cutremurător starea de melancolie creată de sistemul nostru de autoîngrijire ca pe o „prezenţă" în lumea internă a pacienţilor deprimaţi. Ea foloseşte imaginea „Soarelui Negru" (Kristeva, 1969) ca s-o descrie. Prezenţa aceasta interioară, spune ea, este în realitate o *absenţa,* o „lumină fără reprezentare" (*ibid.:* 13), o tristeţe care este „expresia cea mai arhaică a unei răni narcisiste imposibil de numit şi de simbolizat" *(ibid.-.* 14) şi care devine unicul obiect de ataşament al persoanei deprimate... un obiect pe care îl îmblânzesc şi îl îngrijesc în lipsa altuia. Acest non-obiect ea îl numeşte „Lucrul". Descriind pacienţi care exploatează acest „Lucru", Kristeva spune:

Orice limbaj [simbolic] începe cu [atrage după sine] o negaţie [transcendenţă] (*Verneinung*) a pierderii, odată cu depresia ocazionată deplângere."Am pierdut un obiect

esenţial... (mama mea)”este ceea ce pare să spună fiinţa cuvântătoare. „Dar nu, am găsit-o din nou în semne, sau mai degrabă fiindcă am consimţit s-o pierd, nu am pierdut-o (aceasta este negaţia), o pot regăsi în limbaj.” *(ibid.:* 43)
Dimpotrivă, persoanele deprimate dezaprobă negaţia: ei o anulează, o suspendă şi revin nostalgic la obiectul real al pierderii lor [ceea ce Kristeva numeşte”Lucrul”-”obiectul ne-pierdut”]... Refuzul *(Vemeinung)* negaţiei ar fi aşadar exerciţiul unei plângeri imposibile, instituirea unei tristeţi fundamentale şi a unui limbaj incredibil, artificial; decupat din fundalul dureros care nu este accesibil niciunui semnifkant. Rezultatul este că amintirile traumatice nu sunt reprimate, ci evocate constant, întrucât refuzul negaţiei împiedică acţiunea refulării... [şi formarea simbolurilor, care depinde de elaborarea creativă a psihicului], *(ibid.:* 46)
Persoanele disperate devin hiperlucide prin nulificarea negaţiei. [Cuvintele] le vor apărea ca grele, de o violenţă arbitrară... Deprimaţii nu vorbesc despre nimic, ei nu au nimic despre care să vorbească, *(ibid.:* 51)

Limba moartă pe care o vorbesc şi care le prevesteşte sinuciderea, ascunde un lucru înmormântat de viu. Acesta din urmă, însă, nu va fi tradus pentru a nu fi trădat; el va rămâne zidit în cripta afectului inexprimabil, strunit anal, fără nicio cale de ieşire, *{¡bid:.* 53)
Am presupus că persoanele deprimate sunt atee - private de semnificaţii, private de valori... Cu toate acestea, cei disperaţi sunt mistici - aderă la preobiect, nu cred în Tine, ci sunt devoţi fideli şi fără glas ai propriului lor container inexprimabil. Acestei margini de stranietate îi dedică ei lacrimile şi bucuriile lor. *(ibid.:* 14)

EXCURS ÎN UTILIZĂRILE DEFENSIVE ALE NUMINOSULUI

Comentariul lui Kristeva că pacienţii deprimaţi sunt în realitate „devoţi mistici” ai propriului lor „Lucru” inexprimabil, ne oferă oportunitatea de a discuta unul dintre aspectele cele mai importante ale aşa-numitei defensive „schizoide”, şi anume accesul pe care îl oferă la experienţa numinoasă. Jung însuşi şi-a bazat definiţia religiei pe termenul potrivit al lui Rudolf Otto de „numinos”, care este acea modificare specifică a

conştiinţei datorată contactului eului cu energiile psihice transpersonale care îl copleşesc - fie că energiile acestea sunt daimonice sau sublime. Pentru Jung, experienţa numinosului a însemnat mult mai mult decât „experienţa oceanică" sau „procesul primar" descrise de Freud. A fost nu doar un artefact al proceselor mentale din prima copilărie, ci o categorie a experienţei centrală pentru înţelegerea cea mai profundă a experienţei umane şi centrală pentru orice vindecare şi transformare. Pentru Jung, bărbatul şi femeia nu erau *homosapiens,* ci *homo religiosus.*

Această recunoaştere a numinosului ca o categorie a experienţei arhetipale a umanităţii este punctul forte al psihologiei jungiene şi, în acelaşi timp, cea mai mare slăbiciune a sa şi o sursă de nesfârşite neînţelegeri - chiar şi din partea unor analişti jungieni. Lui Jung îi făcea plăcere să discute despre numinos şi să-şi distingă metoda prin referire la acesta. într-o scrisoare, de exemplu, el spune: Centrul de interes al lucrărilor mele nu este tratamentul nevrozelor, ci mai degrabă abordarea numinosului. Dar faptul este că abordarea numinosului constituie adevărata terapie şi, în măsura în care ajungi la experienţele numinosului, eşti eliberat de blestemul patologiei. (Jung, 1973:376-7)

Afirmaţia aceasta are nevoie de câteva reflecţii critice şi clarificări. Ce înţelege Jung atunci când spune că dacă „ajungi la experienţele numinosului, eşti eliberat de blestemul patologiei"? Aceasta pare să implice că dacă găsim o cale de acces pe tărâmul transpersonal, vindecarea se va produce. Dar ştim prea bine că mulţi oameni cu probleme sunt categoric dependenţi de latura pozitivă, dătătoare de lumină, a experienţei numinoase (şi în egală măsură îngroziţi de aspectul întunecat al numinosului). Experienţa numinosului dizolvă graniţele eului şi prin urmare mulţi oameni la care graniţele acestea sunt instabile (sau poate fals stabilite de la bun început) o caută ca să scape de durerea şi umilinţa care însoţesc

inevitabil procesul dezamăgitor de a lua fiinţă ca un individ întrupat, limitat în timp şi spaţiu, definit, muritor.

Am numi aceasta o utilizare defensivă a numinosului şi am văzut ce trăsătură proeminentă este aceasta în constituirea sistemului de autoîngrijire arhetipal. A fost intenţia mea să arăt că componenta aceasta defensivă este în sine o creaţie miraculoasă, dar una mortală de asemenea. Jung nu a subliniat îndeajuns latura aceasta diabolică, daimonică, a numinosului şi efectul ei insidios, coroziv, în lumea fanteziei. El a descris-o frumos ca ambivalenţa Divinităţii arhaice, dar a lăsat problema în domeniul religiei, aplicaţiile clinice urmând a fi deduse de aceia dintre noi care vom veni.

Din fericire, spune Jung,,,abordarea numinosului"este adevărata terapie (nu numinosul însuşi), iar noi am încercat să indicăm că abordarea aceasta este, pentru pacientul traumatizat, un proces în două stadii în care latura daimonică negativă a numinosului este experimentată prima (ca vrăjire) şi doar mai târziu, după ce elementul daimonic secret din sistemul de autoîngrijire a fost demascat şi confruntat, dimensiunea numinoasă pozitivă a vieţii poate să stabilească o relaţie cu eul. în povestea despre Eros şi Psyche, această „a treia"posibilitate (simbolică) este numită"Bucurie"şi defineşte o nouă naştere la capătul unei mari lupte, implicând multe sacrificii - sacrificiile identificării cu realităţile numinoase arhetipale. Aşa se întâmplă în psihoterapia cu acei indivizi al căror sistem de autoîngrijire arhetipal a reuşit să le asigure supravieţuirea, dar care acum trebuie să-l abandoneze, dacă se doreşte întărirea eului realităţii. în acest travaliu, în ultimă instanţă, sperăm să promovăm creşterea unui eu destul de puternic pentru a găzdui o *relaţie* cu numinosul ca întreg, lumină şi întuneric - o relaţie care să onoreze dimensiunea sacră a vieţii noastre spirituale şi, în egală măsură, viaţa noastră materială/fizică.

Freud a spus că sarcina analizei este să transforme suferința nevrotică (dominată de principiului plăcerii) în suferință cotidiană. Freud avea dreptate, dar, așa cum a observat Jung, aceasta este numai jumătate din poveste. Ceea ce nu a realizat Freud este că în fanteziile deșarte și aspirațiile beatifice cuprinse în speranțele nerealiste ale nevroticilor, sunt înglobate și fantezii inconștiente universale (arhetipale) și că acestea sunt atât angelice, cât și daimonice. Categoric, eul traumatizat este identificat inițial cu acestea și este inflaționat de acestea într-un sistem de autoîngrijire arhetipal, dar aceste „persoane" interne universale sunt primele stadii ale încarnării spiritului personal inviolabil care tânjește după întrupare și încarnare în „lumea aceasta". Sacrificiul identificării cu aceste structuri, pe care atât Freud, cât și Jung l-au considerat esențial, nu demască numinoscul ca pe o *iluzie* (Freud), ci sparge coaja *identității* eului inflaționat cu numinosul și deschide calea către capitulare, a gratitudine și stabilirea unei *relații* cu numinosul - atât întunecat, cât și luminos - care este esența vieții religioase.

PRINȚUL LINDWORM CA GEAMĂN

Revenind la povestea noastră, observăm că după eșecul reginei de a alege un trandafir sau altul, s-a născut nu un copil, ci o pereche aberantă de gemeni. Este interesant de observat că cei mai faimoși gemeni din mitologie sunt produsul unui tată nemuritor și al unei mame muritoare, astfel încât gemenii reprezintă o legătură (*hieros gamos*) între cer și pământ. Apollo-Artemis, Castor-Pollux, Romulus- Remus sunt produsul unei astfel de uniri și din acest motiv s-a considerat că au puteri speciale, care le conferă o calitate numinoasă; prin urmare, potențiala relație eu-Sine este deja anunțată în nașterea gemenilor, deși în forma prezentă unitatea aceasta dual este grotescă și va trebui transformată.

Observăm de asemenea cu interes că în mitologie, nașterea copilului divin este aproape întotdeauna însoțită

de apariţia simultană a unui factor ucigător daimonic, care vrea să împiedice copilul să trăiască. în povestea noastră, ucigaşul daimonic, născut împreună cu copilul cel „bun", este chiar Lindworm, dar în multe mituri este un rege diabolic sau un conducător vicios a cărui „veche ordine"este ameninţată, ca de pildă regele Irod la naşterea copilului Cristos. Ameninţări similare la noua viaţă a eroului sau a copilului divin se găsesc în legendele naşterii lui Dionysus, Perseus, Oedipus, Moses, Krishna şi alţii. Motivul acesta arhetipal descrie latura diabolică a sistemului nostru de autoîngrijire - acea rezistenţă la schimbare întrupată în latura întunecată a Sinelui, care trebuie lent transformată dacă este să se producă o reînnoire.

în povestea noastră, latura de Lindworm a dualităţii gemenilor poartă aspectele detestabile ale Sinelui şi el este ignorat de mamă, care preferă numai aspectele pozitive ale „copilului" numinos. în starea aceasta de neştiinţă binecuvântată, ea trăieşte mulţi ani cu fiul ei cel chipeş - la fel cum Psyche a trăit mulţi ani cu Eros în palatul lui de cristal, bucurându-se de nectarul iubirii lui, dar fără să înfrunte vreodată aspectul lui de dragon care o ţinea întemniţată, legănată cum era de transa iubirii lui - până când aprinde în cele din urmă o lampă şi se pregăteşte să-şi ucidă întemniţarea ofidiană.

Ideea unei fericiri unidimensionale la suprafaţă, care ascunde în subteran o înţelegere sângeroase secretă cu un Lindworm, este condiţia refuzului în care se găseşte orice personalitate dependentă. Ea este descrisă cu exactitate în toate basmele pe care le-am examinat - turnul lui Rapunzel, palatul de cristal al lui Psyche, conacul miraculos al vrăjitorului, iar acum în cei douăzeci de ani de fericire în timpul cărora regina evită responsabilitatea (sau a eşecului) alegerii făcute. Ocupată cu planurile de nuntă pentru al doilea născut, regina uită că întreaga ei viaţă este încorsetată mai întâi de reprimarea, iar acum de puterea agresivă grotescă a Lindwormului-daimon,

încolăcit în jurul unui stejar de la marginea împărăţiei. Cu el în prag, nimic nu poate să iasă în largul vieţii şi nimic nu poate să intre. Lucrurile sunt din nou sterile.Toate sunt făcute să pară ca şi cum daimonul nu există, dar mai devreme sau mai târziu efectele sale distructive trebuie înfruntate.

Momentul acesta crucial se întâmplă în povestea noastră când al doilea fiu porneşte la drum să se însoare, dar se confruntă cu fratele său Lindworm, iar apoi îi povesteşte totul tatălui său. Este interesant că Lindwormul devine o problemă numai atunci când cineva vrea să părăsească regatul fericit, adică să se *separe*. Acesta este aspectul seducător al sistemului de autoîngrijire. Atâta timp cât lumea insulară supravegheată de partea diabolică a sistemului de autoîngrijire este menţinută, totul este în regulă, cu excepţia stării cronice de melancolie deja notată. Dar separarea/individuarea este o altă poveste. Aceasta necesită agresivitate şi, dacă agresivitatea lipseşte în eu, ea implică o confruntare cu agresivitatea care vine din nivelul arhetipal al inconştientului. Aceasta este natura avută de Lindworm. El nu face nimic altceva decât să sâsâie, să scrâşnească din dinţi şi să blocheze ieşirea din regat.

Când al doilea fiu se întoarce în grabă de la hotarele regatului cu povestea aceasta, Lindwormul nu mai poate fi negat. Regina mărturiseşte atât existenţa lui, cât şi dreptul său de prim născut la tron. Acesta este „momentul" critic din povestea noastră - echivalent ca importanţă cu lampa aprinsă de Psyche, deoarece reprezintă recunoaşterea deplină a laturii întunecare a Sinelui şi locul său de drept în schema de ansamblu a lucrurilor. în general, momentul acesta aduce şi o mare mâhnire fiindcă, de regulă, s-au scurs mulţi ani din viaţă şi nimic nu a fost capabil să părăsească sanctuarul interior al iluziei.

Mărturisirea reginei a stârnit tumult în regat, fiecare dându-şi silinţa să afle cum poate fi împăcat Daimonul-

Prinţ şi să-i găsească o soţie. Iar primele două frumoase prinţese nu au fost o soluţie. Pierderea lor corespunde enormei furii şi distructivităţi care erupe pentru prima oară dintr-o parte a personalităţii căreia timp de decenii i s-au negat drepturile din naştere. Am văzut lucrul acesta şi în furia Afroditei din povestea lui Eros şi Psyche şi am văzut de ce a fost nevoie (în ce priveşte schimbarea atitudinilor) pentru a transforma furia aceasta în ceva constructiv. în povestea de faţă, primele două prinţese sunt excesiv de docile şi afabile - încercând întotdeauna să-i fie pe plac infatuatului şi arogantului Prinţ-vierme, care se comportă, acum că toată lumea este cu ochii pe el, ca un *enfantterrible* - el pur şi simplu le înghite.

PRINŢUL-VIERME ŞI DIADA REGE SAU REGINĂ/COPIL

Prinţul-vierme din povestea noastră, rotunjit prin înghiţirea primelor două soţii, este un exemplu perfect al acelei structuri interioare din sistemul de autoîngrijire pe care am recunoscut-o deja ca excesiv de infantilă şi, în acelaşi timp, incredibil de infatuată, un fel de copil/rege sau regină arogant. Combinaţia aceasta de infantilism (inferioritate) şi „regalitate" (inflaţie) exprimă simultan laturile regresată şi progresată ale Sinelui şi reprezintă sistemul nostru de autoîngrijire în toată maturitatea şi ¡maturitatea sa. Aşa cum am văzut în repetate rânduri în materialul nostru clinic, prin intervenţia traumei, umanizarea acestei structuri duale arhaice este întreruptă şi diada primitivă copil/rege sau regină este reţinută în inconştient ca o forţă anti-individuare - deşi cu un ochi spre viitor. Ca sistem de autoîngrijire, poate fi un îngrijitor exagerat de protector sau unul exagerat de persecutor, dar cel mai adesea este amândouă. Energiile rezultante ale sistemului sunt prin urmare sado-masochiste. Mecanismul defensiv arhetipal protejează partea inocentă, de"copil", a sinelui atât timp cât aceasta nu vrea să crească sau să se schimbe, dar la primul semn de speranţă sau dorinţă individuantă pentru intrarea în lume,

el atacă şi persecută personalitatea gazdă. Rezultatul este perpetuarea traumei în lumea internă, împreună cu convingerea pacientului că se face vinovat de o nenumită „răutate”.

FIICA PĂSTORULUI ŞI BABA CA DIADĂ POZITIVĂ A SINELUI

Ca să revenim la povestea noastră, vedem că prinţul Lindworm a devorat deja două prinţese şi a intimidat întreg regatul. Cu alte cuvinte, el se poartă ca un copil regal arogant. Probabil că, dacă în acest punct nu se va produce o schimbare fundamentală de atitudine, el ar continua să mănânce prinţese. Atitudinea aceasta o găsim mai întâi la păstor, tatăl fetei. El respinge cererile nerezonabile ale regelui şi nu se lasă mituit. în final el este obligat să capituleze, dar atitudinea lui este cea care contează pentru înţelegerea povestirii. Similar, fiica lui strigă şi se vaită, îşi sfâşie hainele şi se împotriveşte viguros destinului pe care i l-a pregătit regele. Ea fuge prin pădure, cu picioarele însângerate de spini, şi, în disperarea ei, nimereşte în adăpostul bătrânei cotoroanţe, unde primeşte ajutor.

în genul acesta de basme, înainte de sosirea ajutorului supranatural, eul trebuie să îndure aproape întotdeauna suferinţe şi mortificări autentice, şi acestea implică furie şi neacceptarea „destinului”. La fel ca în povestea lui Eros şi Psyche, eroina trebuie să fie copleşită de simpla imposibilitate a situaţiei sale, înainte ca furnicile să-i vină în ajutor cu seminţele sau ca trestia să-i vorbească etc. Aceasta reprezintă o necesară umilire a eului înaintea conflictului insuportabil prescris de destin - o luptă reală cu necunoscutul, urmată însă de recunoaşterea propriilor limite şi capitulare în faţa lui,”a te lăsa în grijă”, cum se spune îndeobşte printre Alcoolicii Anonimi. Dar aceasta nu trebuie să se întâmple prematur, nici nu trebuie să fie o acceptare pasivă.

în povestea noastră, bătrâna este cea care-i insuflă fetei încredere şi îi spune, la fel cum i-a spus şi reginei în urmă cu douăzeci de ani: „l-am ajutat pe alţii mai nefericiţi decât tine”, după care începe să-i dea fiicei păstorului instrucţiunile amănunţite necesare transformării Lindwormului. Faptul că baba aceasta este aceeaşi bătrână fără dinţi care a sfătuit-o odinioară pe regină arată, ca să zicem aşa, că întreaga dramă este „produsă” de un punct de control transpersonal.îl putem concepe ca pe acea pulsiune din psihic care doreşte integrarea laturilor opuse ale Sinelui ambivalent, un fel de pulsiune supraordonată orientată spre totalitate, care stă în spatele Sinelui antinomic ambivalent original al mecanismului defensiv arhetipal. Este ca şi cum bătrâna cotoroanţă, reprezentând ea însăşi nucleul transpersonal al psihicului, „vrea” să se încarneze în lumea oamenilor, dar o poate face (dată fiind clivajul traumatic pe care o presupunem) numai prin drama transformatoare pe care o mediază. Din această perspectivă am putea spune că Şinele intră în lume mai întâi prin forma paradoxală, umilă şi arogantă, a Lindwormului - o imagine perfectă a omnipotenţei infantile - umilă şi servilă, dar justă şi înfricoşătoare, în constelaţia aceasta eul şi Şinele sunt identificate, iar eul este în mod corespunzător inflaţionat şi desprins de viaţă. Cu alte cuvinte, în stadiul acesta al povestirii, Şinele poate doar să devoreze sau să posede corespondentul său uman; nu poate stabili o relaţie cu el. Dar ca un prim stadiu al încarnării Sinelui, Lindworm este lucrul „cel mai bun” pe care îl poate face bătrâna în circumstanţele date. Următoarea ei sarcină este să găsească o eroină mai umilă, care să-i redea acestui Prinţ deghizat adevărata lui formă - de data aceasta nu o transformare distructivă, fiindcă el trebuie transformat în mod constructiv într-o formă legată de lumea umană.

Odată stabilit contactul (pentru a doua oară, într-un al doilea stadiu) între fiica păstorului şi bătrâna cotoroanţă, eul sacralizat se află pe calea procesului său

de individuare, iar „încrederea” necesară pentru a intra într-un conflict de viaţă şi a lupta cu el este acolo. în situaţia clinică aceasta înseamnă dezvoltarea unei toleranţe faţă de afect, îndeosebi toleranţa faţă de afectele conflictuale din transfer. Pacientul trebuie să aibă un gust al iubirii şi al urii faţă de aceeaşi persoană şi să fie totodată în stare să admită iubirea şi ura faţă de sine. Fiica păstorului trebuie să ştie că dedesubtul şarpelui este un Prinţ, că în Viermele diabolic există bunătate. Aceasta înseamnă o abandonare a iluziilor şi, în povestea noastră, contactul efectiv cu latura de umbră, slinoasă şi dezgustătoare a Sinelui.

„Trebuie să-i iei în braţe şi să-l ţii aproape, chiar dacă numai pentru o clipă” spuse baba. „Ahh”, strigă fata păstorului, „Niciodată nu voi putea să fac asta!”Şt simţi cum i se răsuceşte inima în piept la gândul cât de rece, umed şi lipicios putea să fie Lindwormul şi cât de oribil ar fi să-l îmbrăţişeze.”Ori faci aşa, ori vei fi mâncată” o dojeni bătrâna. (Jones, 1975:11)

Din nou o alegere!

Tipic pentru multe basme, eroina trebuie să îmbrăţişeze o fiară scârboasă şi respingătoare. în povestea „Frumoasa şi Bestia”, de exemplu, Frumoasa îşi învinge în cele din urmă repulsia şi consimte, din compasiune, să se mărite cu sărmana Bestie şi să-şi părăsească tatăl (incestuos). în acest moment, Bestia se transformă în Prinţ. în multe poveşti, bestia este un şarpe sau o broască, sau un măgar, sau un crocodil, iar eroina reuşeşte s-o sărute numai cu ajutor sau inspiraţie supranaturală, în cazul de faţă cu ajutorul bătrânei cotoroanţe din pădure. în termeni clinici, aceasta înseamnă îmbrăţişarea tuturor energiilor sexuale şi „htoniene” agresive care zac nerăscumpărate sub falsul sine „frumos şi ascultător” al copilăriei - ceva mai uşor de spus decât de făcut şi necesitând adesea încurajarea permanentă a terapeutului care, asemenea bătrânei din poveste, are o încredere în complexitatea vieţii care pacientului îi lipseşte.

FURIA ŞI TRANSFORMAREA PRINŢULUI LINDWORM

Ajungem cu povestea noastră la patul nupţial, unde Prinţul Lindworm se linge pe buze pregătindu-se pentru un al treilea ospăţ.

Dar în pofida „intenţiei" saie diabolice, vedem şi în scena aceasta ceva ce am observat anterior în povestea Păsării lui Fitcher, unde vrăjitorul diabolic cooperează în parte la transformarea sa. Fiica păstorului, protejată de cele zece veşminte şi instruită de bătrâna cotoroanţă cum să-şi amăgească partenerul să renunţe la puterile sale divine, îi cere acestuia să-şi lepede câte o piele de fiecare dată când ea îşi scoate câte un veşmânt. Deşi Lindworm obiectează de fiecare dată, el îi urmează totuşi ordinele în loc s-o mănânce. în final, el este complet vulnerabil - o bucată de carne crudă, contorsionată - iar eroina trebuie să dea la iveală ceva din propria ei cruzime, adică trebuie să-l biciuiască cu un harapnic muiat în leşie.

în povestea aceasta nu este suficient ca eroina să-şi iubească iubitul-daimon, precum în"Frumoasa şi Bestia". După ce el este expus şi vulnerabil, ea trebuie să-l bată. Această aparentă neîndurare ar putea fi văzută ca o înfruntare a agresivităţii lui în proprii ei termeni, dar conştient şi fără să se lase învinsă de milă şi compasiune înainte ca transformarea să fie completă. Cei mai mulţi dintre noi, ca terapeuţi, suntem atât de prinşi în nevoia de a oferi oglindire empatică şi acceptarea vindecării, încât ne vine greu să răscolim o rană deschisă. Şi totuşi, aşa cum ştim din practica medicală, o vindecare în profunzime nu se poate produce înainte ca o rană produsă de curând să fie complet curăţată. Eroina noastră face acest lucru cu o agresivitate controlată, coordonată ritualic, ca să zicem aşa, de un punct de control transpersonal (bătrâna cotoroanţă).

Ceea ce urmează este o veritabilă scenă de crucificare - o experienţă a dezmembrării, parte a sacrificiului de sine a eului identificat cu Şinele, în

interesul întrupării - aşa dureros cum este. în circumstanţe evolutive normale, sacrificiul acesta al „plenitudinii atotcuprinzătoare" a eului supradimensionat se produce gradual, pe măsură ce aşteptările exagerate ale copilului sunt „deziluzionate" de normalele frustrări şi eşecuri de empatie ale părinţilor.

Dar în traumă, situaţia este diferită. Şinele arhaic, atât în forma sa teribilă, cât şi în cea binevoitoare, nu s-a transformat şi, prin urmare, atunci când o face, rezultatul este o criză. Vedem aceasta în multiplele straturi de „piele" ale Lindwormului. Şarpele care îşi leapădă pielea este o imagine clasică a creşterii şi transformării. Dar în povestea noastră este ca şi cum Lindworm, clivat din conştiinţă timp de douăzeci de ani, a fost incapabil să crească sau să se transforme şi trebuie să treacă prin toate cele nouă încarnări ale sale deodată - sfârşind ca un boţ diform şi slinos. Pe durata acestui proces, eroina trebuie să fie bine protejată, încât să nu-şi dezvăluie prea repede goliciunea, adică vulnerabilitatea ei reală. Ea se confruntă aici cu agresivitatea arhetipală şi, până când aceasta nu este transformată, ea trebuie să se ascundă. Cu toate acestea, ea este empatică, adică îşi oglindeşte partenerul, lepădând câte o"piele"ori de câte ori o face şi el, şi nu cedează în faţa ameninţărilor sau obiecţiilor lui.

UN MOMENT DE COMPASIUNE

Urmează apoi baia reconciliatoare în lapte, hrana maternă, şi îmbrăţişarea momentană care se transformă într-o relaţie de o noapte întreagă. Acesta este momentul de *coniunctio* în naraţiunea noastră, important fiind că el este un veritabil *coniunctio oppositorum* - o uniune care urmează separării şi dezidentificării dintre eu şi Sine. Conform mitologiei, numai astfel de uniuni sunt transformatoare.

Povestea spune că baia de lapte şi îmbrăţişarea momentană a celei de-a treia soţii îl transformă pe diabolicul Lindworm în Prinţ. Psihologic, putem înţelege aceasta ca fiind momentul când un clivaj central în

duplexul primar Sine-figură, servind ca mecanism defensiv de autoîngrijire, este vindecat prin compasiuneomenească. Aceasta este o experienţă a „completitudinii" *{wholeness)* şi unităţii *{unity)* care nu neagă corpul, adică transcende experienţa „unităţii" *(oneness)* pe care am văzut-o mai înainte în acel clivaj al numino- sului care constituie o defensă religioasă. Numai ca „Lindworm", şarpele-mire reprezintă latura negativă a Sinelui (aici) masculin, latura pozitivă fiind complet inconştientă şi indisponibilă - existentă numai ca *potenţial,* un potenţial cunoscut poate numai de bătrâna cotoroanţă din pădure. Numai compasiunea umană poate să activeze potenţialul integrator al Sinelui, atunci când energiile sale au fost deturnate înspre rău şi ură de o traumă insuportabilă şi inevitabilul ei sistem de autoîngrijire arhetipal.

Momente precum acesta pot surveni în psihoterapie prin „compasiunea dură" a terapeutului care „vede" - doar un moment - mâhnirea şi vătămarea îngropate în sistemul de autoîngrijire al pacientului. Un astfel de moment a fost descris, de exemplu, în Capitolul 2, atunci când pacienta mea Lenore"a văzut-o" deodată pe fetiţa ei suferindă şi a simţit ridicându-se în ea un val de compasiune. Când pacienta a intrat în şedinţă în ziua aceea, eul ei era complet identificat cu vocile critice ale sistemului ei de autoîngrijire ofidian, exacerbat de anunţul crud al soţului că va înainta actele pentru divorţ. în timp ce ea stătea deprimată în şedinţă, având convulsii la stomac şi plină de autoaversiune pentru noul ei „eşec", i-am cerut pur şi simplu să dea curs durerii ei şi s-o lase să ne vorbească printr-o imagine sau o fantezie. Ea a izbucnit deodată în lacrimi, fiindcă o „văzuse" pe „fetiţa" ei şi a simţit un val brusc de compasiune pentru suferinţele acelui copil inocent dinăuntrul ei. Am putea spune că eul ei, anterior identificat cu latura mânioasă şi urâcioasă a figurii-Sinelui matern, a făcut subit o întoarcere radicală către latura iubitoare pozitivă a aceleiaşi „mame" interioare. Ea putea

acum să simtă compasiune pentru ea însăşi. Latura pozitivă a Sinelui se putea constela, curgând prin ea într-un moment cu adevărat transformator - un moment analog „comutării"de la Lindworm la Prinţ prin mijlocirea compasiunii celei de-a treia soţii din povestea noastră. Am putea de asemenea să descriem „curgerea" aceasta ca pe o întoarcere a spiritului personal în „casa" lui din corp.

Experienţa aceasta a ajutat-o pe pacienta mea să pună ordine în ceva ce i-a produs confuzie întreaga viaţă. Ea crezuse întotdeauna că mama ei adevărată era mama cea „bună", şi că în ea însăşi nu avea decât „răutate". Acum şi-a experimentat capacităţile profunde de a iubi (sau, am putea spune, energiile iubitoare ale Sinelui curgând prin ea) şi a realizat că putea fi o mamă „bună" pentru propriul ei copil rănit."Bunătatea de acum"era înăuntrul ei. Ea se transformase, ca să zicem aşa, din Vierme în Prinţ, şi pentru aceasta nu a fost nevoie decât de un „moment" de atenţie compătimitoare pentru durerea din pântece. Nu a fost însă o compasiune pe care şi-o putea da ei însăşi.

CONCLUZII FINALE

Aceasta ne conduce la o speculaţie finală privitor la bătrâna cotoroanţă din poveste. Am observat că ea pare să „stea în spatele" dramei care evoluează dintr-o sare de *sterilitate* la *vrăjirea* de către latura întunecată a Sinelui (dominantă în mecanismul defensiv a auto- îngrijirii din cadrul traumei), prin *suferinţă* şi moarte, către un moment de *compasiune* umană, conducând la *fermecare* sau o experienţă a Sinelui întreg şi a încarnării sale în corp. în procesul acesta, triumful binelui sau al răului depinde într-o măsură înfricoşătoare de faptul dacă compasiunea umană poate sau nu să medieze energiile arhetipale vulcanice ale psihicului. Sinele"însuşi"pare indiferent la această dilemă umană singulară, iar dacă este constelat negativ ca un Sine- de-supravieţuire, el va continua să devoreze viaţa persoanei (o soţie după alta) *adnauseum.*

Şi totuşi, dacă ipoteza mea este corectă, chiar şi această distruc- tivitate diabolică are o semnificaţie în schema generală a lucrurilor, iar semnificaţia aceasta pare să aibă legătură cu bătrâna cotoroanţă şi relaţia ei fundamentală cu ceea ce am numit spiritul personal inviolabil. îmi place să mă gândesc la ea ca la un fel de „bancă a spiritului" care păstrează spiritul personal neatins în „lumea ei", atunci când el nu-şi află locul în"lumea aceasta", iar în intrigile şi reveriile ei ştirbe vrea cu disperare ca spiritul acesta să-şi găsească un sălaş în vieţile acelora care suferă îndeajuns pentru a da buzna în bârlogul ei. în ultimă instanţă,"ea"este autoarea istoriei şi a vieţii noastre. Ea nu se poate întrupa într-o lume dominată de traumă decât ca un monstru, dar are nevoie de o persoană umană care să nască acest monstru şi apoi de o alta care să-l izbăvească. Singură, ea nu poate face niciuna dintre acestea. La urma urmei, ea nu este decât un „spirit". Dar ea poate să înghiontească eul frânt, aflat în dificultate, iar atunci când atât binele, cât şi răul din ea au şansa să fie conţinute de compasiunea umană, ea se poţoară bucuroasă în lume şi face din ea un loc minunat în care să trăieşti.NOTE

INTRODUCERE

1. Funcţia „mitopoetică" a inconştientului a fost un termen creat iniţial de savantul clasic Fredrick Myers în ultima parte a secolului al XIX-lea. Myers credea că inconştientul creează fără încetare fantezii mitice care se manifestă în vise, somnambulism, hipnoză, posesiune şi stări de transă mediumnice. Ellenberger (1970: 318), în monumentala lui examinare a inconştientului în psihiatria contemporană, regretă că noţiunea aceasta promiţătoare nu a fost niciodată investigată mai pe larg de teoreticieni, alţii decât Flournoy şi Jung.

2. Cercetările sale l-au condus pe Jung la conceptul de Sine ca un centru ordonator şi unificator al întregii personalităţi, pe când eul era văzut doar ca centrul ordonator al conştiinţei. Pentru Jung, Şinele era echivalent cu *imago* De/în psihic şi avea prin urmareo origine transpersonală. El însuşi nu l-a capitalizat niciodată, dar eu am optat s-o fac în tot textul pentru a distinge conceptul lui Jung de descrierile sinelui ale altor teoreticieni, unde

numinosul, dimensiunea spirituală a termenului, nu este inclus.

3. Numinosul este o categorie a experienţei descrisă de Rudolph Otto, care caracterizează întâlnirea omenirii cu *mysterium tremendum,* sau *complet diferitul* sau *daimonicul* (Otto, 1958). El este însoţit de sentimentul eului de a fi acaparat de o putere misterioasă mai mare sau „dincolo" de el însuşi, în faţa căruia stă cuprins de *veneraţie, fascinaţie* sau *groază.* Constelările pozitive ale numinosului inspiră umilinţă, gratitudine, devoţiune religioasă şi veneraţie, pe când experienţele negative inspiră frică, spaimă (tremur, fiori) şi oroare. Relaţia intimă dintre traumă şi numinos va fi evidenţiată în toată cartea de faţă. Când eul cade prin abisul traumei în întunericul psihicului inconştient, el cade într-o lume arhetipală care este experimentată de eu ca numinoasă - lumină sau întuneric. Din păcate pentru victima traumei, numinosul se constelează de obicei negativ.

4. O excepţie importantă este cartea recentă a lui Emmett Early despre trauma psihologică (Early, 1993) care începe cu un capitol despre abordarea jungiană a subiectului. Early subliniază ceea ce ei numeşte „complexul traumei" şi atrage atenţia că disocierea este reacţia normală a psihicului la evenimentele traumatice. Deşi ei recunoaşte dimensiunea arhetipală a traumei şi discută rolul arhetipului Tricksterului, Early interpretează figurile diabolice de care se ocupă cartea de faţă ca reprezentări literale ale „morţii" (116) sau „conştiinţă nedorită" (26), pierzând astfel rolul acestor figuri ca mecanisme defensive arhaice împotriva unei experienţe insuportabile.

CAPITOLUL 1

1. Pentru distincţia aceasta îi sunt îndatorat lui Robín van Loben Sels, care discută această deosebire în recenta ei comunicare „Dreams as Daily Bread", ţinută la Temenos Institute, Westport, Connecticut, în octombrie 1993.

2. Cititorul se va referi la discuţia clarificatoare a lui Michael Balint despre deosebirea dintre formele „malignă" şi „benignă" de regresie şi implicaţiile lor clinice (vezi Balint, 1979).

3. Leonard Shengold prezintă o discuţie interesantă despre modul cum pacienţii cu traume severe (el numeşte trauma severă „asasinarea sufletului") folosesc autohipnoza ca pe o apărare împotriva unei anxietăţi insuportabile. Pacienţii aceştia, spune el, devin experţi în a se hipnotiza singuri (vezi Shengold, 1989).

4. James Masterson a subliniat în mod special felul în care *Unitatea de Recompensare a Relaţiilor cu Obiectul Parţial (Rewarding Object Relations Part Unit* - RORU) formează o alianţă patologică cu eul slab al pacientului şi în felul acesta îl menţine slab. Toate imboldurile către individuare sunt anulate prin refugiul în gratificares regresivă autoliniştitoare a Obiectului Recompensator intern, eludând nevoia pacientului de a se confrunta cu realitatea şi a-şi îndura anxietatea şi responsabilitatea (vezi Masterson, 1981).

5. Bineînţeles, se poate argumenta că doctorul-trickster malefic din spitalul de zombi este o imagine a mea în transfer. Unii analişti ar putea spune că Mary a experimentat inconştient faptul că i-am oferit numărul meu de telefon ca pe un truc, în conspiraţie cu propriile ei mecanisme defensive, şi drept urmare în visul ei am apărut ca diabolic - furnizor al unui ser dezumanizant. Interpretarea aceasta nu poate fi înlăturată fără o examinare. Pericolele conivenţei cu falsul-sine al pacientului sunt foarte reale. Cum am sugerat deja, în măsura în care am încercat s-o"ajut"pe Mary să nu resimtă impactul deplin al disperării şi anxietăţii din anii precedenţi ai terapiei sale, aş fi fost în complicitate cu latura diabolică a Tricksterului ei. în felul acesta, materialul ne arată reversul diabolic al *bunelor noastre intenţii* terapeutice - întotdeauna prezent pentru a-l abate pe terapeut, la fel ca şi pe pacient, de la munca de analiză. 0 astfel de seducţie reprezintă un pericol deosebit atunci când magicianul negru apare în contextul unui transfer erotic.

Alternativ, dintr-o perspectivă mai clasică, medicul cu injecţia poate fi interpretat sexual, în sensul că dedesubtul „exteriorului meu atrăgător" în transfer, în visul lui Mary am fost perceput ca plănuind s-o injectez cu

penisul şi s-o transform într-un zombi. Niciuna dintre aceste interpretări nu este „greşită". Doar că fiecare este prea facilă şi reducţionistă, retraducând imaginea din vis în realitatea concretă a analistului din forma sa „deghizată" din inconştient, ca şi cum inconştientul ar fi preocupat exclusiv de transfer. Dacă rămânem de partea imaginii, observăm că doctorul-trickster şi Daimonul Mâncării al lui Mary, par să împărtăşească aceeaşi „intenţie". Ambii o ademenesc din „lumea ei" în „lumea lor", unde sfârşeşte într-o stare alterată, „desprinsă de realitate", sau ca „un zombi". Acestea sunt în esenţă stări lipsite de simţăminte. Prin urmare, „scopul" figurii noastre diabolice pare a fi s-o transpună într-o stare „letargică" depersonalizată. De ce ar face el lucrul acesta? Pentru a împiedica eul lui Mary să experimenteze ceea ce el a perceput ca o ameninţare la „sănătatea ei mentală", anume o relaţie reală în care ea ar începe din nou să aibă încredere, numai pentru a fi masacrată. El ar masacra-o primul în lumea internă.

CAPITOLUL. 3

1. Cazul acesta este relatat în două locuri în scrierile lui Jung. în autobiografia lui (Jung, 1963) şi în articolul său „Schizophrenia" (Jung, 1958), conţinut în *Opere Complete,* voi. 3. Descrierea care urmează este o compilaţie a acestor două expuneri.

CAPITOLUL 7

1. Versiunea aceasta a poveştii provine din *The Complete Grimms' Fairy Tales,* 1972, unde ea apare ca numărul 12, pp. 73-7.

CAPITOLUL 8

1. Versiunea aceasta a poveştii este prescurtată după textul lui Neumann (1956). Numerele paginilor apar în paranteze acolo unde frazele sunt citate direct.

CAPITOLUL 9

1. Povestea este preluată din *The Complete Grimms'Fairy Tales,* 1972, unde ea apare ca numărul 46, pp. 216-20.

CAPITOLUL 10

1. Această versiune a poveştii este prescurtată după *PrinceLindworm,* repovestită de Gwyn Jones în *Scandinaviari Legends andFolk-tales(* 1975), unde apare la pp. 3-

15. Numerele paginilor apar în paranteze acolo unde frazele sunt citate direct.

BIBLIOGRAFIE

Anonymous, (1994) „Body Work" în *To Your Health: The Magazine of Healing and Hope* 6 (8),

Asper, K. (1991) „Pitcher's Bird: Illustrations of the Negative Animus and Shadow în Persons with Narcissistic Disturbances," în M. Stein and L. Corbett (eds) *Psyche's Stories: Modem Jungian Interpretations of Fairy Tales, Vol I,* Wilmette, III.: Chiron Publications: 121-40.

Ballnt, M. (1979) *The Basic Fault: Therapeutic Aspects of Regression,* Evanston, III.: Northwestern Universities Press.

Beebe, J. (1993) „Comment to Issue on Borderline Patients," *Journal of Analytical Psychology* 38:101-3.

Bergler,E. (1959) *Principles of Self-Damage,* Madison, Conn.: International Universities Press.

Bion, W. (1959) „Attacks on Linking," în W. Bion *Second Thoughts,* New York: Jason Aronson (1967).

Bion, W. (1962a) *Learning from Experience,* London: Heinemann; reprinted în paperback, Maresfield Reprints, London: H. Karnac Books (1984).

Bion, W. (1962b)"ATheory ofThinking,"în W. Bion *Second Thoughts,* New York: Jason Aronson (1967).

Blatt, S. (1995) „The Destructiveness of Perfectionism," *American Psychologist* 50(12): 1003-20.

Bollas, e. (1987) *The Shadow of the Object,* New York: Columbia University Press.

Braun, B. G. (1988)"The BASK Model of Dissociation,'*'Dissociation* 1:16-23.

Bunster, J. (1993) „The Patient Difficult to Reach," *Journal of Analytical Psychology* 38(1): 37-44.

Cooper, J.e. (1978) *Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols,* London:Thames & Hudson.

Corrigan, E., and Gordon, P.E. (eds) (1995) *The Mind Object,* New Jersey: Jason Aronson Inc.

Davies,J.and Frawley, M.(1994) *Treating the Adult Survivor of Childhood Sexual Abuse: A Psychoanalytic Perspective,* New York: Basic Books.

Early, E. (1993) *The Raven's Return: The Influences of Psychological Trauma on Individuals and Culture,* Willmette, III.: Chiron Publications.

Edinger, E. (1972) *Ego and Archetype,* New York: Penguin Books.

Edinger, E. (1985) *Anatomy of the Psyche: Alchemical Symbolism în Psychotherapy,* La Salle, III.: Open Court.

Edinger, E. (1986) *The Bible and the Psyche,* Toronto: Inner City Books.

Edinger, E. (1992) *Transformation of the God-image: An Elucidation of Jung's Answer to Job,* Toronto: Inner City Books.

Eigen, M. (1995) „Mystical Precocity and Psychic Short Circuits," în E. Corrigan and P.E. Gordon (eds) *The Mind Object,* New Jersey: Jason Aronson Inc: 109-34.

Ellenberger, H. (1970) *The Discovery of the Unconscious,* New York: Basic Books.

Fairbairn, R. (1981) *Psychoanalytic Studies of the Personality,* London: Routledgeand Kegan Paul.

Ferenczi, S. (1933) „Confusion of Tongues Between Adults and the Child," în M. Balint(ed.) *Final Contributions to the Problems and Methods of Psycho-Analysis,* New York: Brunner/Mazel: 157-67.

Ferenczi, S. (1988) *The Clinical Diary ofSandor Ferenczi,* ed. 1. Dupont, Cambridge Mass.,: Harvard University Press.

Fordham, M. (1974) „Defences of the Self," *Journal of Analytical Psychology 19* (2): 192-9.

Fordham, M. (1976) *The Self and Autism, (Library of Analytical Psychology, vol. 3),* London: Heinemann.

Forsyth, N. (1987) *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth,* Princeton, N.J.: Princeton

Freud, S. (1966) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* London: Hogarth Press, 24 vols.

Freud, S. (1893) *On the Psychical Mechanism of Hysterical Phenomena: Preliminary Communication, Standard Edition II.*

Freud, S. (1894) *The Neuro-Psychoses of Defence, Standard Edition III.*

Freud, S. (1896) *The Aetiology of Hysteria, Standard Edition III.*

Freud, S. (1917) *Mourning and Melancholia, Standard Edition XIV.*

Freud, S. (1919) *The Uncanny, Standard Edition XVII.*

Freud, S. (1920a) *Civilization and its Discontents, Standard Edition XXI.*

Freud, S. (1920b) *Beyond the Pleasure Principle, Standard Edition XVIII.*

Freud, 5.(1923*) The Ego and the Id, Standard Edition XIX.*

Freud, S. (1924) *The Economic Problem of Masochism, Standard Edition XIX.*

Freud, S. (1926) *Inhibitions, Symptoms and Anxiety, Standard Edition* XX.

Freud, S. (1933) *New Introductory Lectures, Standard Edition XXII.*

Freud, S. (1937) *Analysis Terminable and Interminable, Standard Edition XXIII.*

Freud, S. (1954) *The Origins of Psychoanalysis: Letters to Wilhelm Fliess,* Trans.. Mosbacher and Strachey, New York: Basic Books.

Garfield, D. (1995) *Unbearable Affect,* New York: John Wiley and Sons Inc.

Goethe, J. W. von. (1941) *Faust,* trans. G. M. Priest, New York: Knopf.

Gordon. R. (1987) „Masochism:The Shadow Side of the Archetypal Need to Venerate and Worship,' *'Journal of Analytical Psychology,* 32(3): 227-40.

Graves, R. (1955) *The Greek Myths,* New York: Penguin.

Grotstein, J. (1981) *Splitting and Projective Identification,* New York: Jason Aronson.

Grotstein, J. (1984) „Forgery of the Soul," în C. Nelson and M. Eigen (eds) *Evil, Self and Culture,* New York: Human Sciences Press: 20—26.

Grotstein, J. (1987) „An Object-relations Perspective on Resistance în Na rcissistic Patients," în J. Grostein *Techniques of Working with Resistance,* New York: Jason Aronson: 317-39.

Guntrip, H. (1969) *Schizoid Phenomena, Object Relations and the Self,* New York: International Universities Press.

Guntrip, H. (1971) *Psychoanalytic Theory, Therapy and the Self,* New York: Basic Books.

Harpur, P. (1994) *Daimonic Reality: A Field Guide to the Other World,* New York: Viking-Penguin Books.

Haule, J. (1992) *Pilgrimage of the Heart: The Path of Romantic Love,* Boston, Mass.: Shambhala.

Henderson, J. (1990) *Shadow and Self,* Wilmette, III.: Chiron Publications.

Hill, D. (1970) „The Trickster," în R. Cavendish (ed.) *Man, Myth and Magic: An Illustrated Encyclopedia of the Supernatural, vol. 21,* New York: Cavendish Corporation: 2881-5.

Hillman, J. (1972) *The Myth of Analysis,* Evanston, III.: Northwestern University Press.

Hillman, J, (1979) „Senex and Puer,"în *PuerPapers,* Dallas,Tex.: Spring Publications: 3-53.

Hillman, J. (1983) „The Bad Mother," *Spring,* Dallas, Tex.: Spring Publications: 165-81.

Hubback, J. (1991) „The Changing Person and the Unchanging Archetype," în M. Matoon (ed.) *Proceedings of the Eteventh International Congress for Analytical Psychology, Paris,* 1989, Einsedeln: Daimon Verlag: 35-50.

Jones, G,(1975)"PrinceLindworm,"as retold *în Scandinavian Legends and Folk-tales,* Oxford: Oxford University Press: 3-15.

Jung, C. G. (1963) *Memories, Dreams, Reflections,* New York: Random House.

Jung, C. G. (1973) *Letters Vol* 1, *1906-1950,* ed. G. Adler, Princeton, *N.I.:* Princeton University Press.

Jung, C. G. (1953-79) *The Collected Works* (Bollingen Series XX), trans. R. F. C. Hull: eds. H. Read, M. Fordham, and G. Adler, Princeton, *N.I.:* Princeton University Press, 20 vols.

Jung, C. G. (1904) *Studies în Word Association, Collected Works 2.*

Jung, C. G. (1907) *The Psychology of Dementia Praecox, Collected Works 3.*

Ju ng, C. G. (1912a) *The Theory of Psychoanalysis, Collected Works 4.*

Jung, C. G. (1912b) *Symbols of Transformation, Collected Works 5.*

Jung, C. G. (1913) *On the Doctrine of Complexes, Collected Works 2.*

Jung, C. G. (1916) *The Psychology of the Unconscious, Collected Works 7.*

Jung, C. G. (1925) *Notes on the Seminar Given în* 1925, ed. Wm. McGuire, Princeton, N. I.: Princeton University Press (1989).

Jung, C.G. (1926) *Spirit and Life, Collected Works 8.*

Jung, C. G. (1928a) *The Therapeutic Value of Abreaction, Collected Works 16.*

Jung, C. G. (1928b) *The Psychological Foundations of Belief în Spirits, Collected Works* 8.

Jung, C. G. (1928c) *Mental Disease and the Psyche, Collected Works 3.*

Jung, C.G. (1934a) *The Relations Between theEgoand the Unconscious, Collected Works 7.*

Jung, C. G. (1934b) *Review of the Complex Theory, Collected Works 8.*

Jung, C. G. (1937a) „A Farewell Speech," given to the Analytical Psychology Club of New York on Oct. 26, 1937 (unpublished). Available în the Kristine Mann Library, 28 E. 39th St., New York, N. Y. 10016.

Jung, C. G. (1937b) *Psychology and Religion, Collected Works* J*1.*

Jung, C. G. (1946) *Psychology of the Transference, Collected Works 16.*

Jung, C.G. (1947) On *the Nature of the Psyche Collected Works, 8.*

Jung, C. G. (1949) *The Psychology of the Child Archetype, Collected Works* 9/7.

Jung, C. G. (1951) *Aion, Collected Works 9/2*

Jung, C. G. (1952) *Answer to Job, Collected Works* 7 7.

Jung, C. G. (1954) *On the Nature of the Psyche, Collected Works 8.*

Jung, C. G. (1955) *Mysterium Coniunctionis, Collected Works 14.*

Jung, C. G. (1958) *Schizophrenia, Collected Works 3.*

Jung, C. G. (1977) C. G. *Jung Speaking,* ed. Wm. McGuire and R.F.C. Hull, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1989) Notes of the Seminar Given în 1925, ed. Wm. McGuire, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Kalsched, D. (1980) „Narcissism and the Search for Interiority," *Quadrant* 13(2): 46-74.

Kalsched, D. (1981) „Limbo and the Lost Soul în Psychotherapy," *Union Seminary Quarterly Review,* XXXVLI (2 and 3): 95-107.
Kalsched, D. (1985) „Fire from the Gods: How Will Prometheus Be Bound - an Essay on Soviet-American Relations,"*Quadrant 1*8(2): 71-92.
Kalsched, D. (1991) „The Limits of Desire and the Desire for Limits în Psychoanalytic Theory and Practice," în F. Halligan and 1. Shay (eds) *Fires of Desire: Erotic Energies and the Spiritual Quest,* New York: Crossroads Press.
Kast, V. (1992) *The Dynamics of Symbols: Fundamentals of Jungian Psychotherapy,* trans. S. Schwarz, New York: Fromm Publications.
Kavaler-Adler, S. (1993) *The Compulsion to Create: A Psychoanalytic Study of Women Artists,* New York: Routledge.
Kernberg, 0., Selzer, M" Koenigsberg, H., Carr, A. and Appelbaum, A. (1989) *Psychodynamic Psychotherapy of Borderline Patients,* New York: Basic Books.
Kerr, L. (1993) *A Most Dangerous Method: The Story of Jung, Freud, and Sabina Speilrein,* New York: Alfred Knopf.
Khan, M. (1963) „The Concept of Cumulative Trauma,"în M. Khan *The Privacy of the Self,* New York: International Universities Press: 42-58.
Khan, M. (1974) „Towards an Epistemology of Cure," în M. Khan *The Privacy of the Self,* New York: International Universities Press: 93-8.
Khan, M. (1983) „Beyond the Dreaming Experience," în M. Khan *Hidden Selves,* New York: International Universities Press: 42-50.
Klein, M. (1934) „A Contribution to the Psychogenesis of Manic- depressive States," în M. Klein *Contributions to Psychoanalysis* 1921-1945, London: Hogarth Press: 282-310.
Klein, M. (1946) „The Early Development of the Conscience în the Child," în M. Klein, *Contributions to Psychoanalysis,* London: Hogarth Press: 67-74.
Kohut, H. (1971) *The Analysis of the Self,* New York: International Universities Press.

Kohut, H. (1977) *The Restoration of the Self,* New York: International Universities Press,

Kohut, H. (1984) *How Does Analysis Cure?* ed. A. Goldberg, Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

Kristeva, J, (1989) *Black Sun: Depression and Melancholia,* New York: Colum. University Press.

Krystal, H. (1988) *Integration and Self Healing, Hew* Jersey: The Analytic Press.

Kugler, P. (1986) „Childhood Seduction: Physical and Emotional," *Spring,* Dallas: Spring Publications: 40-60.

Langs, R. (1976) *The Bipersonal Field,* New York: Jason Aronson.

Leonard, L.S. (1985) *The Wounded Woman: Healing the Father- Daughter Relationship.* Boston, Mass.: Shambhala Press.

Leonard, L.S. (1986) Or? *the Way to the Wedding,* Boston, Mass.: Shambhala Press.

Leonard, L.S. (1989) *Witness to the Fire: Creativity and the Veil of Addiction,* Boston, Mass.: Shambhala Press

.Leonard, L.S. (1993) *Meeting the Madwoman,* New York: Bantam Books.

Masson, J. (1984) *The 'Assault on Truth: Freud's Suppression of the ı Seduction Theory.* New York: Farrar, Strauss & Giroux. c

Masterson, J. (1976) *Psychotherapy of the Borderline Adult,* New York: : Brunner Mazel,

Masterson, J. (1981) *The Narcissistic and Borderline Disorders: An Integrated Developmental Approach,* New York: Brunner Mazel,

McGuire, W. (1974) (ed.) *The Freud/Jung Letters,* trans. R. Manheim and R.F.C. Hull, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

McDougall, J. (1985) *Theaters of the Mind,* New York: Basic Books.

McDougall, J. (1989) *Theaters of the Body,* New York: W.W. Norton & Co.

Mead, G.R.S. (1967) *The Doctrine of the Subtle Body în Western Tradition,* Wheaton, lll.:Theosophical Publishing House for Quest Books.

Modell, A. (1958) „The Theoretical Implications of Hallucinatory Experiences în Schizophrenia," *Journal of the American Psychoanalytic Association* 6:442-80.

Modell, A. (1976) „The Holding Environment and the Therapeutic Action of Psychoanalysis," *Journal of the American Psychoanalytic Association* 24:285-307.

Mogenson, G. (1989) *God is a Trauma: Vicarious Religion and Soul- Making,* Dallas, Tex.: Spring Publications.

Moltmann.T. (1974) *The Crucified God,* SCM Press, p. 151, quoted în Garrison, *J. The Darkness of God: Theology after Hiroshima,* Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdman's Publishing Co. (1982).

Mudd, P. (1989) „The Dark Self: Death as a Transferential Factor" în *Proceedings of the 11 th International Congress of Analytical Psychology, Paris,* 1989, Einsiedeln: Daimon Verlag: 103-18.

Neumann, E. (1956) *Amor and Psyche: The Psychic Development of the Feminine,* trans. R Manheim, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Neumann, E. (1969) *Depth Psychology and a New Ethic,* New York: Harper Torchbooks.

Neumann, E. (1976) *The Child,* New York: Harper Colophon Books.

Nunberg, H. (1932) *The Principles of Psychoanalysis,* New York: International Universities Press.Odier, C. (1956) *Anxiety and Magic Thinking,* trans. M-L. Schoelly and M. Sherfey, New York: International Universities Press.

Ogden, T.H. (1986), *The Matrix of the Mind: Object Relations and the Psychoanalytic Dialogue,* New Jersey: Jason Aronson.

O'Grady, J. (1989), *The Prince of Darkness,* Longmead: Element Books.

Otto, R. (1958) *The Idea of the Holy,* trans. J. Harvey, New York: Oxford University Press.

Palmer, RE.A. (1970) „Janus," în R Cavendish (ed.) *Man, Myth and Magic: An Illustrated Encyclopedia of the Supernatural,* New York: Cavendish Corporation (1970): 483-4.

Perry, J. W. (1976) *Roots of Renewal în Myth and Madness,* San Francisco: Jossey-Bass.

Pinkola Estes, C. (1992) *Women Who Run with the Wolves,* New York: Ballantine Books.

Plaut, F. (1966) „Reflections About Not Being Able to Imagine," în *Analytical Psychology: A Modem Science (Library of Analytical Psychology, vol.* 1), London: Heinemann (1973): 128-44.

Proner, B. (1988) „Envy of Oneself, Adhesive Identification and Pseudo-Adult States," *Journal of Analytical Psychology,* 33:143-{53.

Proner, B. (1986) „Defenses of the Self and Envy of Oneself," *Journal of Analytical Psychology,* 31:275-9.

Radin, P. (1976) *The Trickster: A Study în American Indian Mythology,* New York: Schocken Books.

Redfearn, J. (1992) *The Exploding Self: The Creative and Destructive Nucleus of the Personality,* Wilmette, III.: Chiron Publications.

Ross, C. (1989) *Multiple Personality Disorder: Diagnosis, Clinical Features, and Treatment,* New York: John Wiley & Sons.

Ross, L, (1991)"Cupid and Psyche; Birth of a NewConsciousness"în M. Stein and L. Corbett (eds) *Psyche's Stories: Modem Jungian Interpretations of Fairy Tales,* Wilmette, III.: Chiron Publications: 65-90.

Rossi, E. L. (1986) *The Psychobiology of Mind-Body Healing: New Concepts în Therapeutic Hypnosis,* New York: W. W. Norton.

Salman, S. (1986) *The Homed God: Masculine Dynamics of Power and Soul, Quadrant,* Fall: 7-25.

Samuels, A. (1989) *The Plural Psyche: Personality, Morality, and the Father,* London: Routledge.

Sandner, D. and Beebe, J. (1982) „Psychopathology and Analysis,"în M. Stein (ed.) *Jungian Analysis,* La Salle, Open Court: 294-334.

Satinover, J. (1985) „At the Mercy of Another: Abandonment and Restitution în Psychosis and Psychotic Character," în *Abandonment,* Wilmette, III.: Chiron.

Savitz, C. (1991) „Immersions în Ambiguity: The Labyrinth and the Analytic *Process" Journal of Analytical Psychology* 36:461-81.

Schaefer, R. (1960) „The Loving and Beloved Superego în Freud's Structural Theory," *The Psychoanalytic Study of the Child* 15:163-88.

Schwartz-Salant, N, (1989) *The Borderline Personality: Vision and Healing,* Wilmette, III.: Chiron.

Seinfeld, J. (1990) *The Bad Object,* Northvale, N.J.: Jason Aronson.

Semrad, E. and Van Buskirk, D. (1969) *Teaching Psychotherapy of Psychotic Patients, New* York: Grune & Stratton.

Shengold, L. (1989) *Soul Murder: The Effects of Childhood Abuse and Deprivation,* New York: Fawcett Columbine.

Sidoli, M. (1993) „When the Meaning Gets Lost în the Body,"*Journal of Analytical Psychology,* 38:175-90.

Singer, I. B. (1981) „Demons by Choice: An Interview with *Parabola* Magazine," în *Parabola* 4(4): 68-74.

Speilrein, S. (1984) „Destruction as a Cause of Coming Into Being," *Journal of Analytical Psychology,* 39:155-86.

Stein, L. (1967) „Introducing Not-Self," *Journal of Analytical Psychology,* 12 (2): 97-113.

Terr; L. (1990) Too *Scared to Cry: Psychic Trauma în Childhood,* New York: Harper & Row.

The Complete Grimm's Fairy Tales (1972) New York: Random House, Pantheon Books.

Tripp, E. (1970) *Classical Mythology,* New York: Meridian Books.

Tustin, F. (1990) *The Protective Shell în Children and Adults,* London: Karnac Books.

Ulanov, A. (1971) The *Feminine în Jungian Psychology and în Christian Theology,* Evanston, III.: Northwestern University Press.

Ulanov, A. and Ulanov, B" (1987) *The Witch and the Clown: Two Archetypes of Human Sexuality,* Wilmette, 111.: Chiron.

von Franz, M.-L. (1970) A *Psychological Interpretation of the GoldAss ofApuleius,* Zurich: Spring Publications.

von Franz, M.-L (1974) *Shadow and Evil în Fairy Tales,* Zurich: Spring Publications.

von Franz, M.-L. (1980a) *Projection and Re-collection în Jungian Psychology: Reflections on the Soul,* trans. W.H. Kennedy, London: Open Court, reprinted în *Parabola* 4(4): 36-44.

von Franz, M.-L (1980) *The Psychological Meaning of Redemption Motifs în Fairy tales,* Toronto: Inner City Books.

de Vries, A. (1984) *Dictionary of Symbols and Imagery,* Amsterdam: North-Holland Publishing Co.

Watts, A. (1954) *Myth and Ritual în Christianity,* London: Thames & Hudson.

Weil, S. (1987) *Gravity and Grace,* London: Routledge and Kegan Paul.

Whitmont, E.C. (1969) *The Symbolic Quest,* New York: Harper Colophon Books.

Wilmer, H. (1986) „The Healing Nightmare: A Study of the War Dreams of Vietnam Combat Veterans," *Quadrant,* Spring: 47-62.

Winnicott, D. W. (1949) „Mind and its Relation to the Psyche-Soma," în D.W. Winnicott *Through Paediatrics to Psychoanalysis,* New York: Basic Books: 243-54.

Winnicott, D. W. (1951) „Transitional Objects and Transitional Phenomena," *Playing and Reality,* New York: Basic Books, 1971:1-25.

Winnicott, D. W. (1960a) „Ego Distortion în Terms of True and False Self," în D. W. Winnicott *The Maturational*

Processes and the Facilitating Environment, London: Hogarth Press, 1965:140-52.

Winnicott, D.W.(l960b)"TheTheory of the Parent-Child Relationship," D. W. Winnicott *The Maturational Processes and the Facilitating Environment,* London: Hogarth Press, 1965.

Winnicott, D. W. (1963) „Fear of Breakdown," în C. Winnicott, R. Shepherd, and M. Davis (eds) *Psychoanalytic Explorations,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989:87-95.

Winnicott, D. W. (1965) „The Concept of Trauma în Relation to the Development of the Individual within the Family," în C. Winnicott, R.

Shepherd, and M. Davis, (eds) *Psychoanalytic Explorations,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989:130-48.

Winnicott, D. W. (1969) „The Use of an Object and Relating Through Identifications," în C. Winnicott, R. Shepherd, and M. Davis, (eds) *Psychoanalytic Explorations,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989:218-27.

Winnicott, D. W. (1970)"On the Basis for Self în Body,"în C. Winnicott, R. Shepherd, and M. Davis (eds) *Psychoanalytic Explorations,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989:261-83.

Winnicott, D. W. (1971 a) „Dreaming, Fantasying, and Living" în D. W. Winnicott *Playing and Reality,* New York: Basic Books: 26-37.

Winnicott, D. W. (1971b) „The Location of Cultural Experience," în D. W. Winnicott *Playing and Reality,* New York: Basic Books: 95-103.

Woodman, M. (1982) *Addiction to Perfection: The Still Unravished Bride,* Toronto: Inner City Books.

Woodman, M. (1985) *The Pregnant Virgin: A Process of Psychological Transformation,* Toronto: Inner City Books.

INDEX

afect 26-148, 33-159 , 262-299 alexitimie 41,330 animus negativ 14 anxietate 56-177 Apuleius 242-330 arhetip 158 Asper, K. 268-330 Atmavictu 133,330-333 autoatac 200 Ba 12-81
Balint, M. 215-330 BASK 61-62,319-330 Bergler, E. 174-176,319-334 Bion, W. 40-194,319-334 Blatt, S. 176,319-330 Bollas, C. 225-330 Braun, B. 61,319-330 Bunster,J. 156,319-330 clivaj 62-158 complex 26,136-162, 323-330 Cooper, J. C. 271-330 Cristos 39-330 daimon 66-335,175,203-334, 243, 321-330

Davies, J. M. 197-200,320-334 depersonalizare 10,87-104,219 de Vries, A. 290-330 diavol 13,82-108,99-135,164, 271-330,271-272 disociere 25-61,57,330-332 Doamna care locuia pe Lună 114,116-179,330, Doamna Y 35
Eigen, M. 61,189-190,320-334 Ellenberger, H. 107,315-330 Eros şi Psyche 16-17,215-335 Fairbairn, R. 122-334 fantezie inconştientă 59-335, 119-179,330
Ferenczi, S. 32-188,320-334 Fordham, M. 34-163,320-333 Forsyth, N. 261-330 Frawley, M. G. 197-200, 320-334 Freud, S. 9-333 furie 330,335-336 Garfield, D. 70,321-330 Goethe, j.W. 99-164,321-330 Gordon, R. 100-188,319-334 Graves, R. 93-94,321-330 GrosteinJ. 321-330 Guntrip, H. 14,122-334 Gustav (caz) 76 Hades 161-330 HauleJ. 165-171,321-334 Henderson, J. 163-164,321-334 Hermes 12-274 Hermes/Mercur 64 Hillman, J. 25,157-333 Horus 275
Hubback, J. 156,322-330 lahve 32-333 lanus 65-121 individuare 330-335 instinct al morţii 48-190, 124-184
iubit-daimon 165 Janet, P. 108-196,330-333 Jung, CG. l-333 Ka 81,290 Kalsched, D. l-19,323-330
Ka st, V. 268-330
Kavaler-Adler, S. 203-204,
323-334
Kaye (caz) 88
Kenosis 283-330
Kernberg, O. 196-201,324-334
Kerr, J. 111,324-330
Khan, M. 10-47,173,324-33
0Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României KALSCHED, DONALD
Lumea interioară a traumei / Donald Kalsched;
trad.: lulia Feordeanu, Walter Fotescu. - Bucureşti: Herald, 2017
Conţine bibliografie
ISBN 978-606-8390-27-7
I. Feordeanu, lulia (trad.)
II. Fotescu, Walter (trad.) 159.9:616.89-008.441
DONALD KALSCHED
The Inner World of Trauma: Archetypal Defenses of the Personal Spirit
© Donald Kalsched. All rights reserved

Traducere autorizată din ediţia în limba engleză publicată de Routledge,

membru al Taylor & Francis Group

.Klein, M. 14-334
Kohut, H. 10-57,212-330
Kristeva, J. 300-335
Krystal, H. 61-137,324-330
Kugler, P. 111,324-330
Lenore (caz) 70
Leonard, L. 165-167,316-334
libido 211-331
logos 262-331
Lucifer 161-331
lume internă 34,239-332
măgarul de aur 242
mama teribilă 34,153,57-229
Mary(caz) 48
Masson, J. 111,325-331
Masterson,J. 199-201,316-334
McDougall, J. 41-142,325-331
Mead, G.R.S. 102,325-331
mecanism defensiv 3,31-96,
98-157,292-311,264-313,317,
Mogenson, G. 120,325-331
Moltmann, J. 263-331
Mudd, P. 165,325-331
Neumann, E. 147-333
numinos 140,331,315,331
Nunberg, H. 128,325-331
Odier, C. 176-179,326-334
Ogden.T. 212-331
Orpha 181-188
Osiris 182-275
Otto, R. 196-334
ou 331,271-272
Palmer, R. 65,326-331
Paracelsus 101
Pasărea lui Fitcher 17, 215-335,
284-331,267-310
Patricia (caz) 94
Persefona 161-331,209-2.65
Piaget, J. 177
Platon 71,175-248
Prinţul Lindworm 17,309-335
Proner, B. 156,326-331

protector/persecutor 84-283
Puer 157-158,322-333
Rapunzel 17,216-335 Regele Pescar 228 rezistență 88-195,331 sabotor intern 14 sacrificiu 258-303,331-335 Salman, S. 160-161,326-331 Samuels, A. 156,326-331 Sandner, D. 161 -163, 327-334 Satinover, J. 164,327-331 Savitz, C. 165,327-331 schizoid 321-331 Schwartz-Salant, N. 159-160, 327-331
Semrad, E. 70,327-331 Senex 157-158,322-333 Seth 275 Severn, E. 180 Sidoli, M. 142,327-331 sine îngrijitor 188-218,331 Singer, I.B. 298-331 sistem de autoîngrijire 14-30, 332
Speilrein, S. 257-331 Stein, L. 13,124-156,319-333 supraeu 126-176,331-333 transfer 49
traumă I-177,320-333 Trickster 31-331,64-334, 285-317
Tripp, E. 93,327-331 Tustin, F. 61,327-331 Ulanov, A. 165-331 von Franz, M.L. 23,242-331 vrăjitoare 165,222-235,331 vulnerabil 12-310,28-162, 30-109,50-66,25-60,42,201, 264-269,311, Watts, A. 261-331 Weil, S. 68,328-331 Whitmont, C. 136-147,328-331 Wilmer, H. 41,328-331 Winnicott, D.W. 10-335 Woodman, M. 165-176,329-334